Despre Pythagora și pythagorei

Philolaos

182 .X79 C81

PAIDEIA

Colecția cărților de seamă

Despre Pythagora și pythagorei

Philolaos

Traducere şi note de Mihai Nasta

PAIDEIA

A) *VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA*

1. DIOG. LAËRT., VIII, 84.

Philolaos din Crotona, pythagorician. Într-o scrisoare, Platon îi cere lui Dion[1] să cumpere de la el cărţile pythagoreice <...>[2].

[85] Doctrina lui consideră că toate se întâmplă cu necesitate şi prin armonie[3]. Şi cel dintâi a susţinut că Pământul se mişcă pe orbita unui cerc[4], iar după alţi autori Hiketas din Syracusa[5] <deţine această prioritate>. De fapt, a scris o singură carte. Spune un istoric oarecare, potrivit celor consemnate de Hermippos[6], că filosoful Platon, atunci când ajunsese la Dionysios, ar fi cumpărat-o de la rudele lui Philolaos pentru suma de patruzeci de mine alexandrine de argint şi ar fi copiat de acolo cele transpuse în dialogul *Timaios*[7]. După cum zic alţii, ar fi primit scrierile drept răsplată[8], deoarece obţinuse de la Dionysios să elibereze din închisoare un tânăr dintre discipolii lui Philolaos.

În lucrarea intitulată *Omonimi*, Demetrios[9] afirmă că <filosoful nostru> ar fi publicat cel dintâi <cărţi de învăţătură pythagoreică> şi le-ar fi pus titlul *Despre natură*[10]. Începutul lor era următorul: „Natura în *kosmos* armonic se-mbină... şi <la fel> ... tot ce se cuprinde-ntr-însul" [cf. B 1, p. 26].

1 a. PLATON, *Phaidon,* 61 E [*Cebes* către Socrate]

– De fapt, pe ce temei se spune, o, Socrate, că nu este legiuit[11] să-ţi pui capăt zilelor tu singur? În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu şi de la Philolaos, când vieţuia pe la noi [*i.e.* la Theba][12] şi de la alţi câţiva... [cf. B 15].

1 b. SCHOL. *ad h(unc) l[ocum]*

Acest Philolaos era un pythagoreu care fugise din Italia din cauza incendiului aprins de Kylon[13], scăpând cu viaţă

deoarece fusese îndepărtat din sala de ascultare a comunităţii, ca unul ce nu căpătase încă deprinderi filosofice. Învăţătura el o comunica prin enigme, aşa cum era datina între pythagorei[14]. Veni deci la Theba, pentru a face prinos la mormântul învăţătorului său Lysis[15], care fusese îngropat acolo. Căci Hipparchos [de fapt, Archippos – cf. cap. 46 DK] şi Philolaos, doar ei singuri au scăpat cu viaţă din acea nenorocire, pomenită mai sus.

2. DIOG. LAËRT., IX, 38.

[Despre afinităţile lui Democrit cu doctrina pythagoreică, mai ales sub raportul formaţiei sale filosofice].

Glaukos din Rhegion[16], un contemporan de-al său, spune că a fost instruit îndeobşte de unul dintre pythagorici. Apollodoros din Cyzic, pe de altă parte, zice că avea relaţii de prietenie cu Philolaos[17].

3. CICERO, *De oratore*, III, 34, 139.

Cine oare l-a şlefuit pe Dion din Syracusa, <înzestrându-l> cu tot felul de învăţături? Nu a făcut aceasta Platon?[18] <...> Oare l-a format prin altfel de arte Lysis[19], acel pythagoreu, pe thebanul Epaminondas, care nu ştiu dacă n-a fost cumva cel mai ales bărbat din toată Grecia? <...> Sau Philolaos pe Archytas din Tarent?

4. DIOG. LAËRT., VIII, 46.

Cei din urmă pythagorei, pe care i-a cunoscut şi Aristoxenos [fr. 19 Wehrli] în vremea lui, au fost Xenophilos din Chalcidica Traciei, Phanton din Phlius, Echekrates, Diokles şi Polymnastos, cu toţii din Phlius. Erau elevii lui Philolaos şi ai lui Eurytos – ambii tarentini [cf. IAMBL., *V.P.*, 250-251].

4 a. PLUTARCH, *De genio Socratis*, 13, p. 583 A.

După ce cârmuirile frăţiilor pythagoreice[20] de prin diferitele cetăţi căzuseră, şubrezite din pricina zavistiei[21],

cetaşii partidei kyloniene[22], împresurând o locuinţă din Metapont, unde-şi mai ţineau adunarea unii pythagorici, puseseră foc acelei case şi pe toţi laolaltă îi dădură pierzaniei, în afară doar de Philolaos şi de Lysis, care mai erau încă tineri pe atunci[23], astfel încât, datorită agerimii lor şi forţei fizice, izbutiseră să scape de pârjolirea văpăilor. Philolaos, fugind apoi de acolo în Lucania, şi-a găsit salvarea în preajma celorlalţi prieteni, care strângeau rândurile din nou şi, devenind mai tari, repurtau biruinţă asupra kylonienilor.

[Potrivit aprecierilor din Diels-Kranz, se reproduc şi aici, în continuare, întâmplări din tradiţia de factură fictiv-romanescă, aşa cum le povesteşte Iamblichos în *V.P.*, 250-251 şi 266 (v. de asemenea *supra*).

5. DIOG. LAËRT., III, 6.

[*Despre Platon*] Apoi, cum împlinise douăzeci şi opt de ani, conform relatărilor lui Hermodoros[24], se duse la Megara, la Euclid, împreună cu alţi discipoli ai lui Socrate. Şi după o vreme plecă la Cyrene, unde se afla Theodoros matematicianul[25], iar de acolo, după un timp, merse în Italia, la pythagoricii Philolaos şi Eurytos[26].

CICERO, *De republica*, I, 10, 16.

Cred că ştii, Tubero[27], că Platon, după moartea lui Socrate, se îndreptă mai întâi spre Egipt, pentru a cunoaşte învăţăturile din acea ţară, iar mai apoi merse în Italia şi în Sicilia, pentru adâncirea ultimelor doctrine[28] pe care le descoperise Pythagoras. Se mai relatează că a petrecut multă vreme în preajma lui Archytas din Tarent şi a lui Timaios din Locri[29] şi a dobândit la un moment dat scrierile lui Philolaos. Aşadar, întrucât renumele vestitului Pythagoras dăinuia pe acele meleaguri fără întrerupere, el se alătură pythagoreilor şi puse râvnă pentru acele studii.

6. VITRUVIUS, I, 1, 16.

Cei pe care natura i-a înzestrat cu destulă iscusinţă, cu pătrundere şi memorie, pentru a-şi putea însuşi temeinic geometria, astrologia, muzica şi celelalte ştiinţe, depăşesc pregătirea cerută arhitecţilor şi devin *mathematici* <...>[30].

Asemenea personalităţi se întâlnesc însă rar; precum au fost odinioară Aristarh din Samos, Philolaos şi Archytas din Tarent, Apollonios din Perga, Eratosthenes din Cyrene, Arhimede şi Scopinas din Syracusa[31], care au lăsat posterităţii numeroase lucrări <mecanice> organice şi gnomonice, ajungând la descoperiri felurite prin numere[32] şi prin legi naturale.

7. ATHEN., IV, 184 E.

Şi dintre pythagorici mulţi au cultivat auletica, precum Euphranor[33], Archytas, Philolaos şi alţii, nu puţini la număr.

SCRIERI ŞI APOFTEGME

7 a. PLUTARCH, *Quaestiones convivales,* VIII, 2, 1, p. 718 E.

Geometria, după P h i l o l a o s, este începutul şi 'm e t r o p o l a'[34] ... celorlalte (ştiinţe).

8. AULUS GELLIUS, *Nopţile attice,* III, 17, 4. Timon, sarcasticul amar[35], a scris o carte în care vorbeşte foarte mult de rău, intitulată *Sillos*[36]. În această carte îl apostrofează în termeni defăimători pe filosoful Platon, fiindcă ar fi cumpărat cu un preţ mare o carte de învăţătură pythagoreică şi ar fi scos de acolo materia prelucrată cu îndemânare în *Timaios*, acel frumos dialog[37]. Iată şi versurile [fr. 54 D.] lui Timon despre această împrejurare:

Chiar şi tu, Platon, cuprins de râvna învăţăturii,
Dat-ai arginţi sumedenie pentru o carte-aşa mică;
Partea mai bună tu scos-ai de acolo ... *Timaiopoemul*[38].

DIOG. LAËRT., III, 9.

Unii, printre care se află şi Satyros [fr. 16, FHG III, 163], spun că Platon l-a pus pe Dion să-i cumpere în Sicilia *trei cărţi* de învăţătură pythagoreică de la Philolaos pentru o sută de mine.

EUSEBIOS, *Împotriva lui Hierokles* (380, 8 Kayser).

(Pythagoras nu a lăsat nici o scriere. Aşadar nimeni nu poate susţine că ar fi al său îndemnul potrivit căruia zeilor li se cuvine cinstire şi trebuie să le simţim prezenţa, de-ar fi sau nu accesibili vederii noastre.)

Şi acest lucru nu-l poate afirma nici Platon, cel vestit pretutindeni, ca unul ce s-a împărtăşit mai mult din lamura filosofiei lui Pythagoras, nici Archytas, nici măcar Philolaos, cel care a încredinţat scrisului cuvântările înţelepte rostite de Pythagoras.

V. mai înainte: *Viaţa*, fr. 1 şi capitolul *Pythagoras*, A) Mărturii ..., fr. 17 (din IAMBL., *V.P.* 199 şi PHILODEM. *De pietate*, p. 66, 4 b 3 Gomp.), din *Filosofia ... până la Platon*, I, 2, p. 23. Cf. de asemenea cap. Empedocles, A) *Viaţa şi opera*, fr. 1 (DIOG. LAËRT. VIII, 55), *ibid.*, pp. 424-425: „Neanthes spune că, până la Philolaos şi Empedocles, toţi pythagoricii erau admişi la discuţii, dar, după ce Empedocles, prin poemul său, a transformat teoriile într-un bun comun, au instituit o lege că acestea nu mai puteau fi împărtăşite nici unui poet epic".

ÎNVĂŢĂTURA

9. AËT., I, 3, 10 (D. 283; referitor la principii).

Philolaos pythagoreul ia ca principii l i m i t a [*peras* „marginea" sau „finitul", „mărginirea"] şi n e l i m i t a r e a

[*apeiron*, „infinitul", care poate fi „nemărginire", în sensul „nedeterminării" sau al „nedesăvârşitului"][39].

PROCL., în *Tim.* I, 176, 27 Diehl. Cele nedesăvârşite sunt supuse celor divine, şi *kosmos*-ul se desăvârşeşte ca *Unu*[40] prin acordul contrariilor, alcătuindu-şi starea din cele care-l mărginesc şi cele nemărginite[41] [cf. de asemenea, mai departe: B **1-2**].

10. THEO SMYRN., 20, 19 Hill.

Archytas şi Philolaos mai numesc *Unul* „m o n a d ă" şi, la fel, *monada* se cheamă uneori la ei „U n u l", fără nici o deosebire[42].

11. LUCIAN, *De lapsu int. sal.* 5.

Mai există unii care au denumit „*principiu de sănătate*" <noţiunea de> *tetraktys*, cel mai însemnat jurământ[43] al [pythagoreilor], fiindcă – după cum cred ei – împlineşte numărul perfect, adică *zece*[44]. Philolaos face parte dintre aceştia.

12. *Theolog. Arithm.*, p. 74, 10 de Falco (din Nicomachos). Philolaos, după ce afirmă că mărimea matematică înzestrată cu trei dimensiuni[45] se cuprinde în tetradă (*4*), că natura îşi arată calitatea şi culoarea[46] în pentadă (*5*), principiul însufleţirii[47] în hexadă (*6*), inteligenţa şi ceea ce la el se cheamă „lumina"[48] în hebdomadă (*7*), după acestea mai adaugă că dragostea [*eros*], prietenia [*philia*], chibzuinţa [*metis*] şi gândirea coincid cu numărul opt în alcătuirea fiinţelor[49].

13. *Theolog. Arithm.*, p. 82, 10.

Şi Speusippos, fiul Potonei, sora lui Platon, succesor al acestuia în Academie mai înainte de Xenocrates[50], după ce se consacră învăţăturilor pythagoreice, studiate cu râvnă, şi mai ales *scrierilor lui Philolaos*, a compus o cărticică elegantă, intitulând-o *Despre numerele pythagoreice*[51]. De la început până la jumătate parcurge cu cea mai mare grijă în tratatul

acesta doctrina referitoare la proprietăţi liniare ale numerelor[52], proprietăţi poligonale, numere plane şi solide, cu toată varietatea lor[53]; apoi, despre cele cinci figuri, atribuite stihiilor (elementelor: *stoikheia*) cosmice[54], proprietăţile specifice şi comune acestora – în mod corelativ[55]; despre proporţia continuă şi cea discontinuă[56]. Apoi, a doua jumătate a cărţii tratează numai despre decadă. Speusippos ne arată că decada este imanentă în cel mai înalt grad naturii şi desăvârşeşte până la capăt fiinţele[57]. Ca formă ideală şi măiastră, modelatoare a efectelor cosmice[58], printr-o însuşire proprie (deci nu numai datorită opiniilor noastre sau după cum se nimereşte)[59], ea se dovedeşte a fi astfel temelia şi paradigma cea mai desăvârşită care stă dinaintea zeului făcător al Universului[60]. Şi filosoful vorbeşte despre numărul acesta în felul următor:

„*Zece* este <un număr> perfect[61]; deci, pe bună dreptate şi potrivit naturii – atât noi elenii, cât şi toţi oamenii de prin alte părţi – ne întâlnim cu acesta, fără nici un fel de premeditare, deşi se numără în toate felurile[62]. De altfel, posedă el singur multe însuşiri specifice unei atari perfecţiuni; multe altele nu-i sunt proprii doar acestuia, însă trebuie să-i aparţină, întrucât este număr perfect[63].

În primul rând trebuie să fie par, pentru a conţine numere pare, distribuite în mod egal cu cele impare, fără să predomine vreuna din cele două serii[64]. Efectiv, întrucât imparitatea precedă mereu paritatea, dacă numărul terminal nu este par, va rămâne un excedent impar[65].

Apoi mai trebuie să conţină şi o egalitate a distribuirii numerelor *prime* sau necompuse faţă de cele *secunde* sau compuse[66]; această egalizare o posedă numărul zece, dar nu se găseşte la nici un alt număr inferior; se mai întâlneşte la unele superioare (cum ar fi pentru 12 şi pentru altele câteva)[67],

însă baza lor este tot zece. Fiind primul număr înzestrat cu această prioritate – şi cel mai mic din toate numerele care o posedă – îi revine oricum desăvârşirea; căci este una din particularităţile sale: de a conţine cel dintâi numere necompuse şi compuse într-o <egală> distribuire[68]. În afară de aceasta, sunt distribuiţi egal multiplii şi submultiplii acestor multipli[69]. Efectiv, are submultipli din seria numerelor până la cinci şi ca multipli ai acestor numere din seria de la şase la zece. Iar dacă *şapte* nu este multiplu al nici unui număr şi trebuie scos din serie, *patru* trebuie adăugat, ca multiplu de *doi*, astfel încât se restabileşte distribuţia egală. Se mai cuprind în z e c e toate raporturile: anume cele de egalitate, de superioritate, de inferioritate, raportul *epimorion* $[(n + 1):1]$[70] şi toate celelalte. Tot el [zece] conţine <şi> numerele liniare, plane şi solide; căci *unu* este p u n c t u l, *doi* este l i n i a, *trei*, t r i u n g h i u l, *patru*, p i r a m i d a, şi fiecare din aceste numere este în felul său cel dintâi şi principiul celorlalte de acelaşi gen[71]. În această serie se vede şi prima *progresiune*: anume aceea pentru care diferenţa dintre doi termeni succesivi e constantă şi rezultatul împlineşte cifra zece[72].

La figurile plane şi la cele solide principiile sunt tot acestea: punctul, linia, triunghiul, piramida, care conţin la fel numărul 10 şi găsesc în el desăvârşirea[73]. Astfel, tetrada se regăseşte în cele 4 unghiuri ale piramidei sau în cele 4 feţe, iar hexada[74] în cele 6 muchii; astfel încât din nou ajungem la z e c e. Apoi tetrada se regăseşte dacă luăm distanţele dintre un punct, o linie şi extremităţile acesteia, hexada regăsindu-se pentru laturile şi unghiurile triunghiului [care mai rezultă din configuraţia respectivă], încât ajungem tot la decadă[75].

Se mai întâlneşte decada şi la figurile <geometriei>, dacă se iau în considerare din punct de vedere aritmetic[76]. Căci prima figură este triunghiul *echilateral*, care – într-un

fel – nu are decât o singură latură şi un singur unghi; de fiecare dată zic *unul* [resp. *una*], fiindcă are unghiuri şi laturi egale, iar egalul este mereu indivizibil şi, ca specie, uni-form[77]. A doua figură <triunghiulară> este „semi-pătratul"[78], care, având o singură diferenţă în ceea ce priveşte laturile şi unghiurile, corespunde diadei [2].

A treia figură e jumătatea triunghiului echilateral: *hemi-trigonul*[79]. Este întru totul inegal; deci, dacă privim elementele sale constitutive şi întregul său, <acest nou triunghi> ne dă numărul *trei* şi pentru solide[80], dacă mergi mai departe, la fel vei ajunge până la patru, astfel încât şi pe această cale vei atinge *decada*.

Efectiv, prima piramidă, construită pe un triunghi echilateral, se generează – într-un fel – ca o monadă, având o singură linie pentru latură sau muchie şi o singură suprafaţă, în raport de egalitate[81]. A doua piramidă, înălţată pe un pătrat, implică o singură diferenţă[82], de pe urma unghiului format de bază din trei planuri şi al celui închis la vârf, cuprins între patru planuri; de unde rezultă că se aseamănă (perfect) cu *diada* [2]. A treia piramidă, construită pe un semi-pătrat, se poate asemăna cu *triada*; dimpreună cu diferenţa pe care am surprins-o la semi-pătrat, luat ca figură plană, mai prezintă şi altă diferenţă, care corespunde unghiului din vârful ei. Există un raport între această piramidă şi *triadă*, întrucât unghiul respectiv coincide la vârf cu planul perpendicular coborât pe mijlocul *ipotenuzei* din planul bazei[83]. La fel, a patra piramidă corespunde *tetradei*, fiind construită pe o bază semi-triunghiulară. Ca atare, figurile sus menţionate îşi capătă desăvârşirea în numărul *zece*. Şi acelaşi rezultat se obţine în privinţa generării entităţilor geometrice[84]: căci prima <entitate>, începătura, *principiul*, din care se generează mărimea, este *punctul*; a doua este *linia*; a treia, *suprafaţa*; cea de-a patra, *solidul*".

Cf. *Theolog. Arithm.*, p. 81, 15 (Despre decadă).

Se mai cheamă şi „Credinţă" [*Pistis*], fiindcă, după Philolaos, cu privire la fiinţa celor existente [περὶ τῶν ὄντων] noi avem o încredere statornică[85] în decadă şi în părţile ei constitutive – atunci când nu le cuprindem doar de mântuială. De aceea poate fi numită şi *Mneme* [„memorie"], pentru aceleaşi motive care au făcut să-şi capete numele de *Mnemosyne* [„aducere-aminte"][86].

LAUR. LYD., *De mens. I, 15.*

Pe bună dreptate Philolaos a numit cu un apelativ *decada*, întrucât i se cade să „**primească**"[87] nemărginirea [*apeiron*, cf. B 11].

14. PROCLOS, *Comentarii la Euclid*, p. 180, 8.

Or, şi la pythagorei vom afla unele unghiuri închinate unor zei anume, alte unghiuri dedicate altora dintre zei; cum' a făcut P h i l o l a o s, care a consacrat unor divinităţi unghiul triunghiului, altora unghiul pătratului[88], altele tot altor zei, ba chiar aceleiaşi zeităţi mai multe unghiuri închinându-i, [câte se înscriu poligonal][89], potrivit cu diferitele puteri ce fiinţează în sinea ei.

P. 166, 25. Aşadar, precum se cuvine, a închinat şi P h i l o l a o s unghiul triunghiului la patru zei – Kronos, Hades, Ares şi Dionysos – , astfel cuprinzând toată făptura cosmic împătrită cu stihiile, fie că se-ntinde prin toată lumea, tocmai de sus, din slava cerului, fie că se orânduieşte astfel după cele patru despărţituri zodiacale, în cuprinsul acestora[90]<...> În adevăr, K r o n o s susţine starea substanţei umede şi reci de pretutindeni; la rândul său, A r e s întruchipează toată natura ignee <focul imanent>[91], şi Hades cuprinde în aceeaşi strânsoare toată viaţa pământeană[92], iar Dionysos oblăduieşte geneza umedă şi caldă, pe care de aceea o simbolizează tocmai vinul, fiind el umed şi cald[93]. Toate aceste

zeităţi se diferenţiază sub raportul acţiunilor secundare [potrivit unor atribute specifice], dar se unesc între ele [sub raportul făpturii cosmice][94]. De aceea tocmai, Philolaos cuprinde laolaltă în deschiderea unui singur unghi unirea lor fundamentală.

P. 173, 11. Şi, pe lângă aceştia[95], Philolaos, călăuzindu-se după altă concepţie de a sa, mai dă unghiului din pătrat denumirea de unghi al Rheei, al Demetrei şi al Hestiei.

P. 174, 2* 12. Nu trebuie să uităm că Philolaos a închinat unghiul triunghiului la patru divinităţi[96]; iar unghiul pătratului la câte trei, pentru a demonstra cum se inserează reciproc unele într-altele şi cum se întrepătrund toate lucrurile prin comunicare, cele nepereche regăsindu-se în cele pare, iar acestea [perechile] în cele impare. Aşadar, triada tetradică şi tetrada triadică împărtăşindu-se de la cele rodnice şi din făptura celor bune, modelatoare, cuprind pe de-a-ntregul rânduiala cosmică a lucrurilor generate[97]. Rezultanta lor, ce dă numărul d o i s p r e z e c e, întinde până la *monada* unică domnia lui Zeus. Căci P h i l o l a o s efectiv spune că *unghiul dodecagonului*[98] *este Zeus, deoarece numai Zeus ţine laolaltă, într-o uniune, singur, întregul număr doisprezece.*

DAMASC., II, 127, 7, Ruelle.

De ce oare pythagoreii consacrau unuia <dintre zei>[99] cercul, iar altuia triunghiul, apoi altuia pătratul, în sfârşit vreuna din figurile cu linii mixte de fiecare dată altui zeu, aşa cum închinau cele două semicercuri Dioscurilor?[100] Philolaos, în această privinţă, se dovedeşte înţelept, ca unul ce acordă adeseori aceleiaşi divinităţi o figură sau alta, în funcţie de atributele specifice zeului. Şi dacă nu ştim vreodată – în sens larg [„universal" vorbind] – cum se potrivesc trăsăturile[101], c i r c u m f e r i n ţ a este figura tuturor zeilor

inteligenţi, în măsura în care avem de-a face cu inteligenţa lor; pe câtă vreme figurile rectilinii, conform unor proprietăţi numerice care se atribuie unghiurilor şi laturilor[102], sunt specifice, fiecare, unor divinităţi anume; de pildă: triunghiul i se cuvine Athenei, pătratul, lui Hermes. Iar *Philolaos mai* adaugă: **„acest unghi din pătrat este al Rheei, acela este al Herei, altul e al unei alte zeiţe"[103]**. În cele din urmă, definiţia dată figurilor este pe de-a-ntregul teologică.

Cf. PLUTARCH, *De Is. et Osir.*, p. 363 A.

Se pare deci că şi pythagoricii îl considerau pe Typhon[104] putere demonică. De fapt, ei spun că Typhon există în măsura numărului par cincizeci şi şase[105]; mai adaugă iar că <unghiul> triunghiului este al lui Hades, al lui Dionysos şi al lui Ares; al pătratului este al Theei, al Afroditei, al Demetriei, al Hestiei şi al Herei[106]; iar al dodecagonului este al lui Zeus; în sfârşit, unghiul poligonului cu cincizeci şi şase de laturi este al lui Typhon, aşa cum a consemnat <în cercetarea sa> Eudoxos[107].

* PROCLOS, *In Plat. Theol.*, ed. Porto, p. 9. Apoi şi la pythagorei noţiunile ştiinţifice au fost izvodite pentru a rechema în memorie <prin *anamneză*>[108] cele divine. Şi folosindu-se de aceste învăţături ca de nişte icoane <ale adevărului mijlocit>, prin ele încercau s-ajungă la cunoaşterea divinităţii[109]. De aceea tocmai au închinat numere şi figuri zeilor, precum ne spun cei care au cercetat cu râvnă doctrinele sectei[110].

15. AËT., II, 6, 5 (D. 334, din THEOPHRAST, *Phys. opin.*, La fel ca fr. A 16-22).

Pythagoras[111], întrucât cinci sunt figurile solide, care se mai cheamă şi „matematice", spune că din cub este generat pământul, din piramidă, focul, din octaedru, aerul, din eicosaedru, apa[112], din dodecaedru, sfera Universului.

*15 a. *Schol. In Eucl. XIII, 1*, vol. V, p. 654 Heiberg.

În această carte, [adică a XIII-a] sunt descrise cele cinci figuri, aşa-zise „ale lui Philolaos", dar care de fapt nu sunt ale lui; ci trei din cele cinci menţionate mai înainte sunt ale pythagoreilor – *cubul, piramida* şi *dodecaedrul* – , iar de la Theaitetos avem *octaedrul* şi *eicosaedrul*[113]. Şi denumirea au luat-o de la Platon, întrucât le menţionează el în *Timaios*[114]. – XII, 80, p. 675 Heib.

s f e r a	p i r a m i d a	o c t a e d r u l	c u b u l
6	4	3	2

– *ibid.* XIII, 81. Philolaos face să corespundă piramida focului, octaedrul aerului, cubul pământului, eicosaedrul apei, dodecaedrul Universului[115].

16. AËT., II, 7, 7.

(D. 336, probabil din Teofrast, pe care-l utilizează excerptele lui Poseidonios).

Philolaos <a conceput> f o c u l în mijlocul <naturii>, împrejmuind centrul[116], pe care-l numeşte „Vatra Universului" [cf. B 7] şi „casa lui Zeus", „maica zeilor", „altarul", „continua legătură"[117] şi „măsura Naturii". Apoi există şi un alt *foc* în regiunea cea mai înaltă: *cel care învăluieşte* <sfera Universului>[118]. Însă primul, potrivit cu ordinea fizică, este centrul <de foc>; iar în jurul acestuia zece corpuri divine se mişcă rotindu-se; adică „Olimpul" – <sau sfera stelelor fixe>[119] – , apoi cele cinci planete, după acestea Soarele, sub care se găseşte Luna, sub ea, Pământul, şi sub acesta un Anti-pământ[120]; iar după toate vine Focul din vatra ce ocupă în această rânduială regiunea din preajma centrului. Regiunea cea mai înaltă, adică tocmai a „învelişului", în care fiinţează puritatea elementelor, o

numeşte „O l i m p u l"; iar partea care se-ntinde pe sub traiectoria Cerului-Olimp, unde se orânduiesc cele cinci planete cu Soarele şi Luna, se cheamă la el „k o s m o s"; în sfârşit, regiunea sublunară şi circumterestră, domnia genezei care iubeşte toate cele schimbătoare coruptibile, se va numi „Cer"[121]. Şi mai susţine că la ordinea lucrurilor cereşti se referă *cumineţenia [sophia]*, iar la dezordinea celor generate, *virtutea [arete]*[122]; una fiinţează cu desăvârşirea ei, cealaltă ca nedesăvârşire.

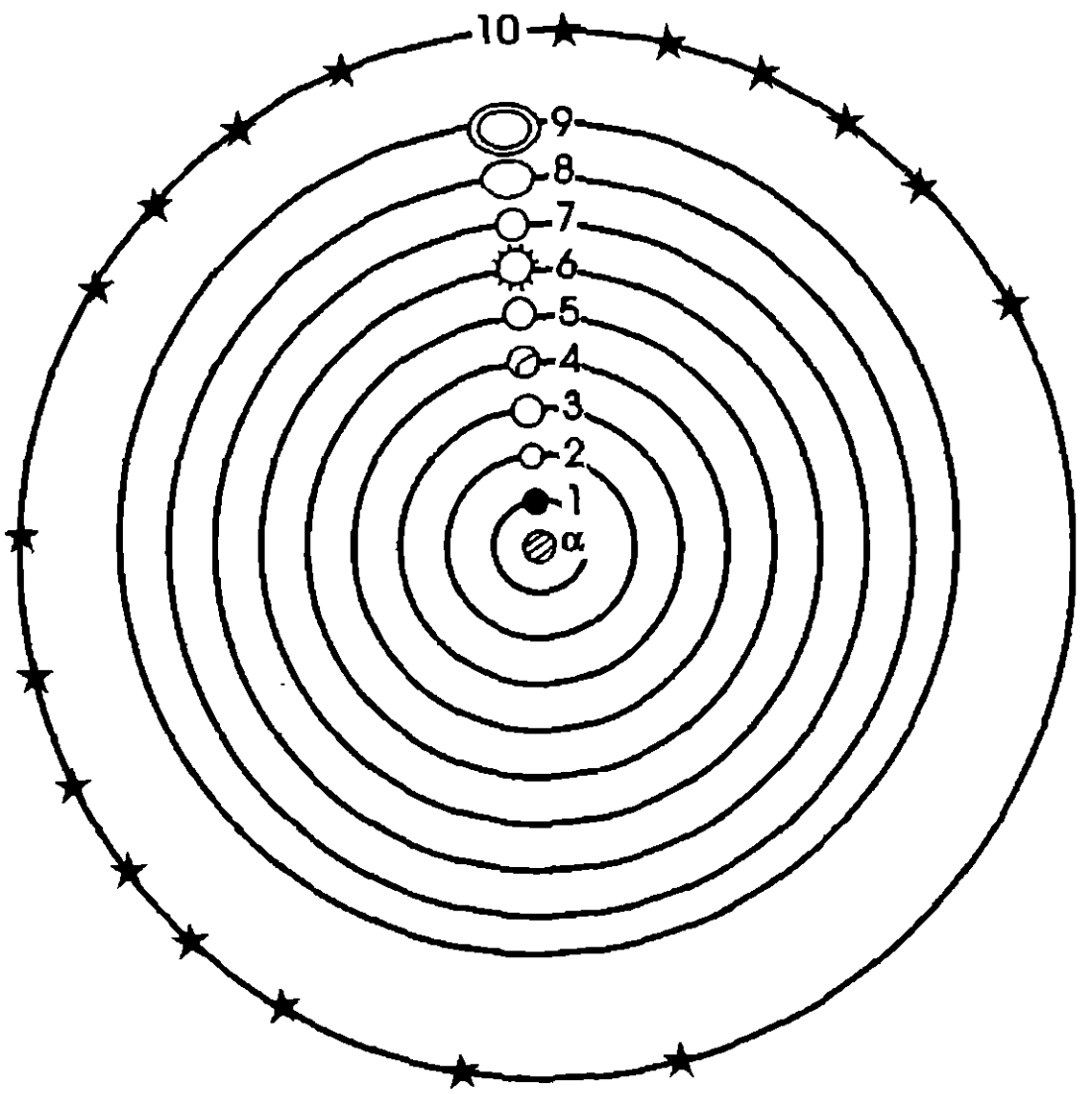
*16 a. ALEXANDROS, *In Metaph.* A 5, p. 38, 20 Hayd.

Mai spun că S o a r e l e <...> îşi are aşezarea acolo unde se află numărul *şapte* <...>, căci el ocupă al şaptelea rând <cu orbita sa>[123] între cele zece corpuri cereşti care se mişcă jur împrejurul centrului – adică tocmai acel miez cu *vatra* <Focului> – ; el gravitează efectiv după sfera s t e l e l o r f i x e şi cele cinci <orbite> ale planetelor. După el, în al optulea rând vine L u n a, şi al în nouălea, P ă m â n t u l; după care mai urmează A n t i-*pământul*. P. 40, 27, Considerând ei [pythagoricii] că numărul perfect este d e c a d a şi văzând în apariţia *fenomenelor*[124] cum se mişcă n o u ă sfere, – şapte cu astrele rătăcitoare şi a opta cu cele fixe – , a noua fiind orbita Pământului (căci socoteau că şi acesta se mişcă în cerc, în jurul Hestiei [„Vatra"], mijloc de neclintit, care, după ei, ar fi tocmai focul), adăugară în doctrinele filosofiei lor un Anti-pământ, care – aşa cum propun ei – se mişcă în partea opusă Pământului şi, din această cauză, este invizibil pentru cei care se află pe Pământ. Aristotel vorbeşte despre aceste lucruri în tratatul *Despre cer* şi – cu mai multă precizie – în cartea despre *Doctrinele pythagorice*[125].

*16 b. ARISTOT., *De caelo* B 13, 293 a 18.

... Iar unora li se pare că ar fi cu putinţă să existe chiar mai multe asemenea corpuri care gravitează în jurul

Centrului, dar invizibile pentru noi, întrucât se interpune Pământul chiar în dreptul Anti-pământului; din această cauză, spun ei, şi eclipsele de Lună sunt mai numeroase decât eclipsele de Soare; fiindcă fiecare din corpurile care gravitează se intercalează, <barând libera ei contemplare>, şi nu doar Pământul[126].



Universul sferic al lui Philolaos, alcătuit din cele 10 „corpuri cereşti" (sfere omocentrice) rotindu-se în jurul Focului central.

[α] Focul central (sau „focarul"); 1. Anti-pământul; 2. Pământul; 3. Luna (**Selene**); 4. Mercur (Hermes); 5. Venus (**Afrodite**); 6. Soarele (**Helios**); 7. Marte (**Ares**); 8. Jupiter (**Zeus**), 9. Saturn (**Kronos**), 10. Sfera stelelor fixe (constelaţii); mărginită de Focul-involucru.

Apoi, de pe urma faptului că Pământul nu ar fi centrul întregului Univers, ci se află depărtat de acesta la o distanţă ce reprezintă jumătate-diametru din sfera sa de rotaţie[127], nimic nu se opune – după socotinţa lor – ca fenomenele să se petreacă sub privirea noastră, <observatori> ce nu locuim în regiunea centrală[128], întocmai precum s-ar întâmpla dacă Pământul s-ar situa în mijlocul întregii lumi. Căci, oricum, [chiar în aceste condiţii „geocentrice"], aflându-ne acum noi pământenii la jumătate-diametru de centru[129], distanţa interpusă tot ar împiedica vizibilitatea oricărui fenomen.

17. AËT., III, 11, 3 (D. 377, din Teofrast).

Philolaos pythagoreul susţine că focul e situat în mijloc (deoarece acesta este „vatra" Universului); în al doilea rând vine *Anti-pământul*; în al treilea rând, Pământul <nostru> locuit, <care se mişcă pe orbită>, gravitând mereu în opoziţie cu Anti-pământul; aşa se face că locuitorii unuia dintre cele două corpuri n-ar putea fi văzuţi vreodată de ceilalţi, care se află dincolo[130] [la suprafaţa corpului opus].

STOB., I, 21, 6 d (D. 332, din Teofrast, excerptat de Poseidonios).

El introduce în acel foc, situat chiar în miezul întregii Lumi, principiul cârmuitor [*hegemonikon*], pe care zeitatea-demiurg[131] l-a pus dinainte ca temelie pentru <sfera> Universului, aidoma unei cârme[132] (= AËT. II< 4, 15).

18. AËT., II, 5, 3 (D. 333) .

Philolaos ne spune că pieirea *kosmos*-ului vine din două părţi: pe de o parte din cauza focului ce se prăbuşeşte din cer[133], pe de alta din pricina revărsărilor Apei selenare[134], după ce se tulbură prin văzduh <**aerul**>[135]. De altfel, susţine că emanaţiile acestor <elemente> hrănesc <făptura>[136] întregului *kosmos*.

19. – II, 20, 12 (D. 349).

Zice Philolaos pythagoreul că Soarele are natura sticlei[137], primind reflexia focului care se află în *kosmos* şi filtrând spre noi atât lumina cât şi căldura unui *haló*[138]; astfel încât ar exista, într-un fel, doi sori: substanţa ignee din văzduh şi corpul ce capătă o făptură de foc[139] din cauza oglindirii.

Afară doar de posibilitatea ca cineva să numească un al treilea focar <aidoma Soarelui>: acea strălucire ce se împrăştie până la noi în urma refracţiei[140]. Căci noi şi pe aceasta tot „**Soare**" o numim, oricum ar fi ea: imaginea unei imagini[141].

20. – 30, 1 (D. 361).

Unii dintre pythagorei, printre care se numără şi Philolaos, susţin că Luna în mod vădit are natura Pământului, fiindcă – întocmai ca şi Pământul nostru – e locuită de vieţuitoare şi de plante mai mari şi mai frumoase[142]. Căci animalele acestea de pe întinsul ei ar fi de cincisprezece ori mai mari, ca putere, fără să lase în urma lor excremente; iar ziua este şi ea tot de atâtea ori mai lungă[143].

21. AËT., III, 13, 1, 2 (D. 378). [Despre mişcarea Pământului]. Ceilalţi[14] <cred> că Pământul stă neclintit. În timp ce Philolaos pythagoreul <afirmă> că el gravitează în jurul Focului <central>, pe orbita unui cerc înclinat[145], în chip asemănător cu Soarele şi Luna.

22. CENSORINUS, 18, 8. Există şi anul pythagoricului Philolaus, alcătuit din <seria celor> 59 de ani, în care sunt douăzeci şi una de luni intercalare[146].

19, 2. Philolaus a dat la iveală <observaţia> că anul *natural* are trei sute şaizeci şi patru de zile şi jumătate.

23. MACROBIUS, *Somnium Scip.*, I, 14, 19. Pythagoras şi Philolaos <au spus că sufletul> este un acord armonic[147].

ARISTOT., *De anima*, A 4, 407 b 27. Prin tradiţie ne-a mai parvenit şi altă concepţie referitoare la s u f l e t <...>; unii spun că el este un fel de acord armonic; fiindcă acordul rezultă din amestecul şi compunerea contrariilor, şi corpul[148] este alcătuit din contrarii. [Cf. PLATON, *Phaidon*, 86 B – C].

24. NICOM., *Arithm.*, II, 26, 2, p. 135, 10 H.

În cugetarea unora, care-l urmează pe Philolaos, <medietatea> a r m o n i c ă primeşte acest nume fiindcă însoţeşte orice armonie geometrică, şi ei numesc tocmai *cubul* armonie geometrică, întrucât suprafaţa lui rezultă din calcularea unui număr ce se repetă în mod egal de atâtea ori şi de atâtea ori, potrivit cu cele trei dimensiuni[149]. De fapt, în orice cub se oglindeşte această medietate: deoarece laturile oricărui cub sunt 12, unghiurile 8, feţele 6, iar *opt* – în conformitate cu acea medietate armonică[150] – este media dintre *şase* şi *doisprezece*.

IAMBL., *In Nicom.*, 118, 23 Pist.

Ei spun că a c e a s t a [*scil. armonica meditate* sau – altfel spus – *proporţia* m u z i c a l ă][151] este o descoperire izvodită de babilonieni şi că a venit la greci adusă mai întâi de Pythagoras. În orice caz, se mai află mulţi pythagorei care au folosit-o; cum ar fi – de pildă: Aristaios din Crotona[152], Timaios din Locri, P h i l o l a o s şi Archytas[153], ambii tarentini, şi mulţi alţii; iar după ei şi Platon, în *Timaios* [36 A-B][154].

25. PORPHYR., *In Ptolem.*, 5, p. 91 Düring. Pornind de aici, unii din şcoala lui <Eratosthenes>[155] numeau intervalul „*excedenţă*“[156], aşa cum obişnuieşte, de pildă, Ailianos platonicianul[157]; iar Philolaos adoptă o asemenea denumire pentru toate intervalele [cf. 46 DK 4: despre „excedenţă“, la Lysis şi Opsimos].

26. BOËTHIUS, *Inst. mus.*, III, 5, p. 276, 15 Fridl. Însă Philolaos pythagoricul a încercat să dividă *tonul* în alt chip[158], respectiv, stabilind ca primordialitate generatoare a tonului[159] cel dintâi număr care ne dă cubul primului număr impar, proprietate ţinută în cea mai mare cinste la pythagorici[160]. Căci, întrucât primul număr impar este *trei*, dacă-l înmulţeşte cu *3* şi va fi apoi încă o dată întreit, va rezulta în mod necesar 27, număr care, împreună cu 24, umple intervalul de *un ton 27/24 = 9/8*, păstrând aceeaşi diferenţă [„excedenţă"] de trei[161]. De fapt, *trei* este a opta parte din suma lui *24*, şi acest număr *3*, adăugat la *24*, reproduce primul număr cub al lui trei – şi anume *27*. Aşadar Philolaos face două părţi din acest număr cub[162]: una, mai mare decât jumătatea, pe care o numeşte *apotome*[163], alta, mai mică decât jumătatea, căreia îi dă denumirea de *diesis* [cf. B **6**], numită ulterior „semi-ton minor[164]; iar diferenţa dintre cele două părţi o numim c o m m a [cf. **B 6**]. El mai socoate că „diezul" [*diesis*] constă din 13 unităţi, întrucât aceasta tocmai ar fi diferenţa evidentă dintre 256 şi 243, şi apoi, dat fiind că acelaşi număr *13* este alcătuit din *nonar, ternar* şi *unitate*, aşadar *9 + 3 + 1*, dintre care unitatea ocupă locul punctului, *trei* reprezintă prima linie impară, *nouă*, primul pătrat impar[165]. Deci, odată ce numărul *13* – pentru toate aceste raţiuni – a fost considerat *diesis* (noţiune care se numeşte acum „semi-ton"), cealaltă parte a numărului *27*, care conţine *14* unităţi, constituie pentru el *apotome*[166]. cât între *13* şi *14* diferenţa este *unu*, el consideră că unitatea trebuie să corespundă unui *comma*[167]. În sfârşit, el obţine tonul întreg dintr-o întrulocare în 27 de unităţi[168], bizuindu-se pe faptul că între 216 şi 243, care se distanţează printr-un interval de *un ton [243/216 = 9/8]*, diferenţa este tocmai *27*.

*26 a. PROCL., *In Tim.*, II, p. 189, 18 Diehl.

Aşa cum am zis, după *leimma*[169], ca să ajungem la ton mai rămâne *apotomé* <...> p. 190, 2 <...> cum că raportul tonalităţii *apotomé*[170], aflându-se în acele numere [2187, 2048], are configuraţie de radical [171] este <un adevăr> evident. Efectiv: se demonstrează că numerele 2 187 şi 1 048 sunt prime între ele, întrucât şi termenii minimi [28:9] ni se înfăţişează în mod necesar ca numere prime, pe care le obţinem aplicând teorema diviziunii reciproce[172]. Cea mai mare parte a termenilor desemnând intervale[173], aşa cum le consemnează filosoful în *Timaios*, provine din Philolaos – vădit lucru. Însă descrierea scării tonurilor muzicale se întinde mai departe la Platon, deşi nu dă intervalul de *apotomé*.

27. MENON, *Anonymi Londin. [Supplem. Arist.*, ed. Ac. Berol., III, 1], 18, 8, p. 31 (**401** Kirk-Raven).

Philolaos crotoniatul afirmă că trupurile noastre sunt alcătuite numai din <principiul> cald[174]. Ele nu participă în nici un fel de la principiul *rece*; induce teoria căldurii corporale din observaţii de felul acesta: sperma este caldă, şi aceasta, de fapt, are însuşirea de a genera o făptură vie[175]. Apoi, *locul în care ajunge prin ejectare sperma* – uterul matricial – seamănă cu aceasta, fiind chiar mai cald. Iar ceva similar cu orice alt obiect posedă aceleaşi proprietăţi cu lucrul[176] care-i este asemănător. Deci, dacă sperma generatoare, la fel ca locul unde a fost ejectată, nu participă de la principiul rece, atunci reiese în mod limpede că nici animalul generat nu poate avea parte de răceală în alcătuirea sa. Cu privire la constituţia făpturii nou-născute Philolaos se bizuie pe următoarea inducţie[177]: îndată după zămislire, vieţuitoarea începe să aspire suflarea *cea rece* din exteriorul ei[178]. Apoi, ca şi cum ar interveni trebuinţa firească, se nevoieşte s-o trimită iar în afară. Din această cauză deci se iscă pofta de aer din

exterior, ca prin aportul de suflu proaspăt inspirat să se răcorească trupurile noastre cu temperatura lor mai ridicată[179], venind astfel în atingere permanentă cu răcoarea <văzduhului>. Cam din aceste proprietăţi se alcătuieşte, după cum spune, constituţia trupurilor noastre. Iar bolile, zice filosoful, iau naştere din pricina *fierei [khole* = bila], a sângelui şi a secreţiei flegmatice[180]. Din acestea mai întâi şi întâi se dezvoltă principiul bolilor. El susţine că *sângele* se face mai vârtos ori de câte ori carnea trupului este apăsată dinăuntru. Se subţiază – dimpotrivă – dacă se dilată vasele pe care le cuprinde în făptura ei această carne <a fiinţei animate>[181]. Cât despre *secreţia flegmatică*, reiese, din afirmaţiile sale, că se formează din secreţii urinare[182], însă fierea este un ser al constituţiei carnale[183]. Acelaşi filosof susţine o idee paradoxală în acest domeniu, când afirmă că bila nu-şi are sediul în dreptul ficatului, ci este o secreţie seroasă a cărnii. Cât priveşte flegma[184], chiar dacă cei mai mulţi oameni spun că e rece, el presupune că este de la natură caldă[185]. Căci numele *phlegma* [φλέγμα, „catar"] vine de la *phlego* [φλέγω, „a arde"] şi inflamaţiile se produc de pe urma umflării aprinse, deoarece ia parte secreţia flegmei [la procesul inflamator][186]. Iată, deci, principiile pe care le pune la baza producerii bolilor şi consideră că mai lucrează dimpreună în evoluţia bolilor fierbinţeala excesivă, hrana [cu anomaliile nutriţiei][187], excesul de răceală şi absenţa principiilor de acest fel sau a unor factori asemănători. [Cf. de asemenea 84 B 4 (DK) Alkmaion, în al doilea rând 68 A 159 DK]

28. MENON, *Anonymi Londin.*, 20, 21

Şi acesta [Petron][188] socoteşte, aproape ca şi Philolaos, că fierea din noi nu este decât ceva inutil.

29. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, VII, 92. Iar pythagoricii spun că *logos*-ul <este criteriul> judecăţilor[189], dar nu cel înţeles ca generalitate [*lato sensu*][190], ci [*logos*-ul] dedus din raţionamente matematice – precum spunea şi P h i l o l a o s – şi că, fiind orientat spre contemplarea naturii Universului, are cu acesta o anumită afinitate, în virtutea principiului natural că similarul este perceput de similar.

B) *FRAGMENTE*

Din cărţile D e s p r e n a t u r ă, DIOG. LAËRT., VIII, 55, 84, IAMBL., *V.P.* 199 (vol. I, p. 23).

1. [BOECKH, *Philolaos*, p. 45] DIOG. LAËRT., VIII, 85. <Cărţile> *Despre natură*, al căror început era următorul: „Natura în *kosmos* armonic se-mbină, din acordul celor fără de margine [*apeira*] şi al celor care le mărginesc [*perainonta*][191]; <la fel> se orânduieşte întregul *kosmos* şi tot ce se cuprinde-ntrânsul.

2. [B. **47**]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 a [p. 187, 14 Wachsm.]. Din cartea lui Philolaos *Despre kosmos*: „În mod necesar, lucrurile existente sunt toate fie <delimitări> ce mărginesc [*perainonta*], fie fără de margine [*apeira*], fie totdeodată limite şi nelimitate [*perainonta te kai apeira*]. Însă numai fără de margine <sau doar mărginite> nu ar putea fi. Aşadar, de vreme ce se vădeşte că natura lucrurilor nu constă doar din cele care delimitează sau din cele fără limită, este limpede că şi ordinea cosmică – dimpreună cu tot ce se cuprinde în ea – se alcătuieşte din acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite. Aşa reiese în chip manifest şi din observarea faptelor. Căci o parte din lucruri, ce implică limite,

delimitează; altele, ce se alcătuiesc din limite şi din principii nedeterminate, delimitează şi totodată sunt nelimitate[192]; în sfârşit, cele formate din principiul nedelimitării apar ca nelimitate [*apeira*: deci nedeterminate].

(Cf. DAMASC. I, 101, 3 Ruelle. Existentul [*to on*] constă din limită [*peras*] şi nelimitare [*apeiron*], cum spune Platon în *Phileb.* [p. 23 C] şi P h i l o l a o s, în cărţile *Despre natură* [v. *supra*, A 9 şi secvenţele din Stobaios, *infra*, B 4-7].

3. [B. 49]. IAMBL., *In Nicom.*, p. 7, 24 Pistelli. După Philolaos, în principiu nu ar exista un obiect al cunoaşterii dacă toate ar fi nedeterminate [*panta apeira*].

4. [B 58]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 b [p. 188, 5 W.]. Şi de fapt toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putinţă să concepem sau să cunoaştem ceva.

5. [B 58]. – –, 7 c [p. 188,9 W.].

Iar numărul are două specii[193] care-i sunt proprii: i m p a r u l [*perisson*] şi *p a r u l [artion]*. Iar a treia specie rezultă din combinarea celorlalte două: parul-impar. Şi din ambele specii există multe forme, pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine [*autauto*][194].

6. [P. 62]. – –, *7 d.*

[p. 188, 14, text întregit cu elemente din NICOM., *Harm.* 9, p. 252, 17 Jan].

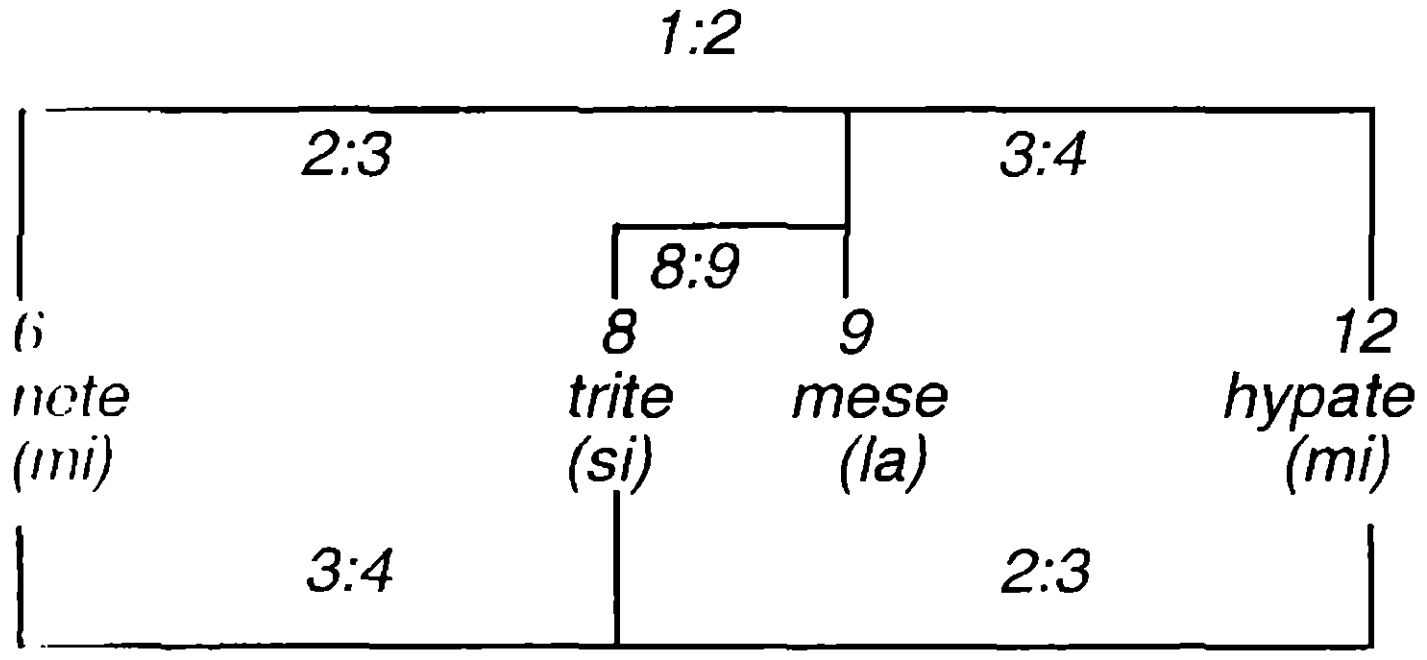
Cu privire la natură şi armonie se stabileşte următoarea relaţie: substanţa lucrurilor fiind eternă[195], însăşi natura pretinde o cunoaştere divină, deci nu doar una omenească. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât[196] n-am fi în stare s-ajungem la cunoaşterea nici unei realităţi din tot ceea ce fiinţează[197], dacă ea nu s-ar întemeia pe substanţa lucrurilor, din care se alcătuieşte *kosmos*-ul: atât din margini care delimitează, cât şi din cele fără de margine [*kosmos kai ton perainonton kai*

ton apeiron]. Dar întrucât principiile [*peras* şi *apeiron*] care înfiinţează lumea[198] erau în esenţa lor neasemenea şi neînrudite[199], ar fi fost cu neputinţă prin acestea să se îmbine *kosmos*-ul, dacă nu s-ar fi întâmplat a r m o ni a, în orice fel se nimerea să se ivească <această în-fiinţare>[200]. Căci lucruri asemenea şi înrudite [*omogene*] n-ar fi avut deloc nevoie de armonie; însă cele neasemenea [eterogene] şi cu întocmire inegală[201] era necesar să fie închise în cuprinsul unei astfel de armonii, prin care urmează mereu să fie ţinute laolaltă în cosmica lor rânduială[202].

Armonica [*octava*, 1:2] o alcătuiesc intervalele de *cvartă* [3:4] şi de **cvintă** [2:3]. Iar **cvinta** este cu un ton [8:9] mai mare decât **cvarta**. De fapt, de la struna cea mai înaltă [hypate][203] până la cea medie [*mese*][204] avem o **cvartă**; de la cea medie [*mese*] până la ultima [*nete*][205], o **cvintă**; apoi, de la ultima până la a treia [*trite* – ulterior *paramese*][206], iar o **cvartă,** şi de la cea de-a treia la struna cea mai înaltă, din nou o *cvintă*[207]. Intervalul dintre struna mijlocie [*mese*] şi a treia [*trite*] este iar de un ton întreg. **Cvarta** prezintă raportul *epitriton* [4:3], **cvinta,** raportul *hemiolion* [3:2], **octava,** raportul de unitate şi dublul ei [2:1]. Astfel încât armonia cuprinde pe scara *o c t a v e i*[208] cinci tonuri întregi şi două semi-tonuri minore, pe scara *c v i n t e i*, trei tonuri şi un semi-ton minor[209], pe scara *c v a r t e i*, două tonuri şi un semi-ton minor[210].

Cf. BOËTHIUS, *Inst. mus.*, III, 8, p. 278, 11 Friedl.

Philolaos defineşte aşadar aceste intervale, precum şi cele mai mici decât ele, în felul următor: **diezul** [*diesis*][211] – zice el – este acel interval pentru care cvarta este mai mare cu două tonuri; *comma*[212] este intervalul faţă de care tonul este superior cu două *d i e z u r i* – adică (de fapt) cu două semi-tonuri minore. *Schisma*[213] este o jumătate din *comma*.



Intervalele muzicale după schema propusă
de M. Timpanaro Cardini

iar *diaschisma* este jumătate din *diesis*, adică dintr-un semi-ton minor[214].

Cf. PLUTARCH, *De an. procr. in Tim.*, c. 17, p. 1020 E.

Unul dintre intervale este cel numit **ton**, prin măsura căruia se arată cu cât este mai mare *diapente* [„cvinta"] decât *diatessaron* [„cvarta"][215]. Armonicienii de fapt îşi închipuie că pot diviza tonul chiar la jumătate, pentru a face două intervale care se numesc amândouă *semi-tonuri*[216]. Dar pythagoricii au recunoscut că este imposibilă diviziunea în două părţi egale şi de aceea, dintre cele două secţiuni ce sunt inegale, partea mai mică o numesc *leimma* [„restul"][217], fiindcă rămâne în urma unei jumătăţi normale.

7. [B. 91] STOB., *Ecl.*, I, 21, 8 [p. 189, 17 W].

Primul care se întocmeşte armonic, U n u l[218], în miezul Sferei se numeşte Vatra [*Hestia*].

8. [B. 150] IAMBL., *In Nicom.*, p. 77, 9.

... **Monada**, ca fiind începutul tuturor lucrurilor, după cum spune Philolaos. (Căci nu denumeşte el oare *Unul* „principiul tuturor lucrurilor"?[219]) <...> etc.

9. [B. 189] – *In Nicom.*, p. 19, 21.

În descrierea procedeelor matematice ţine de altă ocazie, <ivită în cursul demonstraţiei>[220], cercetarea mai aprofundată a condiţiilor care ne arată în ce chip, după ce se ridică un număr la pătrat[221], bizuindu-ne pe seria unităţilor, obţinem rezultate ce nu sunt mai puţin convingătoare [sigure] **prin natură, şi nu prin convenţie**[222], aşa cum spune undeva Philolaos.

10. [B. 61] NICOM., *Arithm.*, II, 19, p. 115, 2.

Armonia se naşte în mod exclusiv din contrarii: „căci armonia este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinări şi un consens[223] al sensurilor divergente".

THEO SMYRN., p. 12, 10. Şi pythagoricii, pe care Platon îi urmează în multe locuri, numesc muzica „o îmbinare armonică de contrarii, **unirea celor multe** şi consensul acelor elemente cu sensuri divergente".

11. [B. 139. 160]. THEO SMYRN., 106, 10. Despre numărul *<zece>* au scris multe, atât Archytas în cartea *Despre decadă*, cât şi Philolaos în tratatul *Despre natură*.

STOB., *Ecl. I prooem.*, cor. 3 [p. 16, 20 W.] Din Philolaos: „Trebuie să judecăm lucrările şi esenţa numărului în relaţie cu puterea inerentă *decadei*. Căci ea este mare[224]; în toate lucrează şi le împlineşte pe toate, fiind o începătură[225] şi călăuza vieţii divine, cereşti, precum şi a celei omeneşti <...>[226], întrucât viaţa participă de asemenea de la puterea decadei. Iar fără aceasta toate ar fi nemărginite [*apeira*], neclare, indistincte.

Natura numărului este promotoare a cunoaşterii, conducătoare, didascalică pentru oricine, în orice domeniu al necunoaşterii sau al aporiei. Căci nici un lucru nu ar fi clar, pentru nimeni, fie în sinea sa, fie în relaţie cu celelalte lucruri, dacă n-ar exista numărul şi fiinţa sa [*toutou ousia*].

(b), acesta, prin raportare, armonizează cu senzaţia, potrivit cu structura sufletului[227], toate lucrurile, astfel încât le face cognoscibile şi comensurabile, după natura *gnomon*-ului[228], pe măsură ce compune [prin corporalitate geometrică[229]] şi descompune raporturi, luate fiecare în parte, atât pentru obiectele nemărginite, cât şi pentru cele care delimitează.

Ai putea distinge natura numărului şi puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice şi divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum şi dacă ne-am gândi la toate lucrurile demiurgiei tehnice şi la domeniul muzicii.

Nici un fel de falsitate [*pseudos*] n-o îngăduie natura numărului sau a r m o n i a; căci falsul nu este defel propriu acestor desăvârşiri[230]. Falsitatea şi smintirea invidiei [*phthonos*] sunt proprii unei naturi nemărginite [*apeiron*], iraţionale şi de neînţeles[231].

Minciuna [*pseudos*] nu poate sufla defel în direcţia numărului[232]; dimpotrivă, *falsul* i se arată ostil – un adversar neîmpăcat al naturii numerice; pe câtă vreme *adevărul* este prin firea lui proxim şi specific *Numărului*.

12. [B. 160] THEO SMYRN., compilat de STOB., *Ecl. I prooem.*

[p. 18, 5 W care dă acest text imediat după consideraţiile din fragmentul precedent. Cf. de asemenea A 15].

Şi anume cele cinci corpuri [elemente] ale sferei lumii sunt: focul din sferă, apa, pământul, aerul şi nava care duce povara sferei (>)[233], respectiv al cincilea element.

13. [B. 159] *Theol. Arithm.*, p. 25, 17 de Falco.

Patru sunt principiile fiinţării pentru orice vieţuitoare înzestrată cu raţiune, aşa cum spune şi Philolaos în tratatul *Despre natură*, enumerând creierul, inima, ombilicul, organul genital:

„**Capul** [creierul] este principiul gândirii [*noos*], **inima,** principiu de însufleţire[234] şi al percepţiei senzoriale [*aisthesis*], **ombilicul** este principiul prin care prinde rădăcină şi creşte *fătul sădit, iar* ***partea ruşinoasă*** [respectiv: organul genital][235] este principiu al tuturor lucrurilor: căci toate odrăslesc şi dau în floare din sămânţă".

14. [B. 181] CLEM., *Stromat.*, III, 17 [II, 203, 11 Stählin].

Se cuvine să amintim şi de spusa lui Philolaos; zice pythagoreul astfel: „Dau mărturie theologii şi prezicătorii din vechime cum că sufletul este înjugat cu trupul a ispăşi unele greşeli şi află îngropăciune în acesta ca într-un mormânt"[236] [Cf. T h e o d o r e t, *Graec. affect. cura,* V, 14, p. 125, 20 Raeder].

PLATON, *Gorgias,* 493 A (*Socrate*): Şi noi poate suntem în adevăr morţi; chiar l-am auzit odată vorbind pe unul dintre înţelepţi cum că noi, acuma, suntem morţi şi că trupul ne este mormânt, iar acea parte a sufletului în care se află poftele[237], prin firea ei se lasă înduplecată şi mânată în toate direcţiile. Aşa se face că un născocitor de mituri, bărbat ingenios, vreun sicilian sau vreun italic [Philolaos? Empedocles?][238], tâlcuind pe alături cuvintele, în joacă, denumi această parte a sufletului b u t o i [*pithos*], fiindcă este „încrezătoare"[*pithanon*] şi „se lasă convinsă" [*peistikon*][239], iar pe cei nerozi i-a numit n e i n i ţ i a ţ i [*amyetoi*], astfel încât acea despărţitură a sufletului unde stau poftele, fiind neînfrânată şi fără de stavilă, o asemănă cu un butoi ciuruit, datorită nesaţului ei[240]. În contrast cu tine, Callikles, el arată că dintre locuitorii Hades-ului, pe care-l numeşte *a-ides* (= Nevăzutul), cei mai nefericiţi sunt aceşti neiniţiaţi, ce cară apă într-un butoi găurit, cu un ciur deopotrivă găurit. Prin c i u r[241] – aşa s-a rostit el, faţă de mine cel puţin – înţelege s u f l e t u l.

– *Cratylos* 400 B – C [v. şi ORFEU, fr. B 3, în *Filos. până la Platon*, I, 1, p. 54].

Şi, într-adevăr, unii spun că el [trupul] este m o r m â n t u l [*sema* = monument funerar] sufletului, ca şi cum acesta s-ar afla îngropat în viaţa de acum. Apoi, deoarece *prin el* s e m n i f i c ă [*semainei*] sufletul acele sensuri – câte ar vrea să le *semnifice* – şi pentru acest motiv, pe bună dreptate, se cheamă s e m n [= *sema*][242]. Totuşi, mi se pare mai degrabă că numele acesta i l-au pus adepţii lui Orfeu, deoarece sufletul trebuie să dea seama pentru câte i-a fost dat să ispăşească şi are trupul [*soma*] drept înveliş, ca să-şi afle i z b ă v i r e a [*hina soizetai*], desluşindu-se astfel ocoana î n c h i s o r i i[243]. Aşadar, este acesta pentru suflet, până ce şi-ar lua pedeapsa pentru câte a greşit – aşa cum arată numele, *soma* [= „trup-izbăvitor"]. Şi nu trebuie smintită nici o literă[244].

Cf. ATHEN., IV, 157 C. Euxitheos pythagoricul <...>, după cum ne spune Clearchos peripateticianul în a doua carte a *Vieţilor* [fr. 2, FHG II, 303], susţine că sufletele tuturor oamenilor sunt legate de corp şi de viaţa de pe acest tărâm, pentru ispăşire; şi că un zeu le-a rostit în felul acesta menirea: de nu se vor ţine statornice de cele hotărâte, până-i va dezlega singur de bunăvoie, vor cădea în alte nenorociri, mai grozave şi mai numeroase[245]. De aceea oamenii evlavioşi, temându-se cu toţii de ameninţarea celor puternici, se feresc înfricoşaţi să-şi ridice viaţa cu mâna lor de bunăvoie şi doar la bătrâneţe primesc bucuroşi moartea, fiind convinşi că dezlegarea sufletului[246] se întâmplă numai după vrerea puterilor cereşti.

15. [B. 131. 178] ATHENAG., *Pro Christ.*, 6, p. 6, 13 Schwartz.

Şi Philolaos, zicând el că t o a t e sunt ţinute închise de Dumnezeu ca într-o închisoare, ne demonstrează că există *Unul* şi că Divinitatea[247] este deasupra materiei.

PLATON, *Phaidon,* 61 D. [*Socrate:*] – „Dar cum oare, Cebes? N-aţi auzit – nici tu, nici Simmias – vorbindu-se despre asemenea lucruri, deşi sunteţi discipoli apropiaţi ai lui Philolaos?" [*Cebes:*] – „Nimica limpede pe de-a-ntregul, o, Socrate". [*Socrate:*] – „Ce-i drept, şi eu vorbesc despre lucrurile acestea numai din auzite". <...> 61 E. [*Cebes:*] – „În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu şi de la Philolaos, când vieţuia pe la noi, şi de alţii câţiva: cum că n-ar trebui să facem aceasta [*i.e.* să ne sinucidem]; dar n-am auzit ceva tâlcuindu-se limpede în legătură cu asemenea <oprelişte> de la nici unul". <...> 62 B. [*Socrate:*] – „Şi acel cuvânt care se rosteşte în cuprinsul misteriilor de nespus [*en aporretois*], cum că ne aflăm „î n t r - u n f e l d e c u s t o d i e"[248] – noi oamenii –, că nu trebuie să ne dezlegăm pe noi înşine din această legătură, nici să fugim de ea, pentru mine în chip vădit este un adevăr adânc şi nu poate fi pătruns lesne[249]. Oricum însă, după cum socotesc, acest lucru mi se pare bine spus: anume cum că *zeii* ne poartă nouă de grijă, i a r n o i, oamenii, „suntem doar una din avuţiile zeilor"[250] <...>

82 D. – „Aşadar, Cebes, toţi aceia care se-ngrijesc de sufletul lor şi nu trăiesc doar pentru a-şi măguli trupul acesta[251], după ce le-au spus celorlalţi să plece sănătoşi[252], nu apucă pe aceeaşi cale, fiindcă aceia sunt oameni care nu ştiu încotro se duc. Ei însă, cei care socot că nu trebuie să-şi îngăduie vreo faptă contrară filosofiei, dezlegării <supreme> şi purificării ce se petrece în fiinţa noastră prin lucrarea ei, ascultători se îndreaptă[253] pe unde le călăuzeşte ea paşii".

16. [B. 185] ARISTOT. [?], *Eth. Eudem.*, B. 8, 1225 a 30. Astfel încât avem anumite pasiuni şi reprezentări ce nu

stau în puterea noastră, precum sunt şi acţiunile ce se întemeiază pe asemenea reprezentări şi raţionamente[254]; ci, aşa cum zicea Philolaos, „e x i s tă r a ţ i u n i [*logoi*][255] m a i p u t e r n i c e d e c â t n o i".

BACCHANTELE

17. [B. 90] STOB., *Ecl.*, I, 15, 7 [p. 148, 4 W.].

Din *Bacchantele* lui Philolaos. *Kosmos*-ul este *unu* şi a început să se formeze din miezul său, şi din acest mijloc s-a extins în sus, trecând prin aceleaşi puncte <echidistante> în sus [faţă de centru][256] ca şi în jos. De fapt, cele de sus, care se află deasupra mijlocului, stau în direcţia opusă, raportate la cele de jos. <Căci> pentru lucrurile situate jos, partea cea mai adâncă este la fel de întinsă pe cât este de lungă partea cea mai înaltă <din regiunea de sus>[257] şi toate celelalte se raportează tot astfel <unui centru>. Căci, în raport cu mijlocul, ambele orientări sunt echivalente, mai ales dacă nu se fac transpoziţiile[258], direcţiile fiind orientate invers.

18. [B. 35] – – I, 25, 8 [p. 214, 21 W.].

Din *Bacchantele* lui Philolaos [Dintr-un capitol „Despre Soare", din care totul s-a pierdut, cu excepţia „lemei" care păstrează reminiscenţa cuprinsului].

19. [B. 36] PROCL., *In Eucl.*, p. 22, 9 Friedl.

De aceea şi Platon multe şi minunate doctrine despre zeităţi ne învaţă prin mijlocirea figurilor matematice. Şi filosofia pythagoreilor ascunde iniţierea în misteriile cunoştinţelor divine, folosind asemenea văluri[259]. La fel se înfăţişează *Discursul Sacru* – în totalitatea sa – ca *Bacchantele* lui Philolaos, şi acest chip l-a păstrat întreaga învăţătură a lui Pythagoras[260] despre zei.

FRAGMENTE ÎNDOIELNICE

20. [B. 151] IOANN. LYDUS, *De mens.*, II, 12. Aşadar, pe bună dreptate Philolaos a numit numărul ş a p t e a m e t o r [„cel fără mamă" şi totodată „care nu-poate-fi-mumă"]; căci el singur nu generează şi nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează şi nu este supus generaţiunii rămâne imobil. Căci procesul generării este implicat în mişcare, deoarece nu există ceva care zămisleşte sau este zămislit făr-de mişcare, iar al doilea să poată fi zămislit[261]. Aşa tocmai este zeitatea, după cum afirmă însuşi retorul din Tarent[262]. El se rosteşte după cum urmează:

„Este numărul *şapte* hegemon şi conducător al tuturor lucrurilor, *u n u l*, cel ce fiinţează în veci, Dumnezeu, statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine"[263].

[După D i e l s – p. 416 *ad l.* – din aceeaşi ipotetică sursă comună (tratatul *Despre hebdomadă* [?] al lui Pseudo-P r o r o s;) se inspiră şi autorii din care provin aceste fragmente).

PHILO, *De opif.*, 100 [I, 34, 10 Cohn].

Din cauza asta ceilalţi filosofi compară numărul acesta cu „*Nike* fără de mamă" şi cu „Fecioara", care, precum povesteşte legenda, se ivi dintr-o dată, zămislindu-se din creierul lui Zeus[264]. Iar pythagoreii o compară cu hegemonul tuturor lucrurilor <...> Căci rămâne imobil ceea ce nu generează şi nu este generat <...>, el singur nemişcător şi nemişcat, conducător din vechime şi *hegemon* [numărul 7]. Dă mărturie pentru a întări spusa mea şi Philolaos, prin aceste cuvinte:

„Este numărul şapte *hegemon* şi conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul[265], cel ce fiinţează în veci statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine, diferit de celelalte <numere>".

ANATOL., *Despre decadă*, p. 35 Heiberg.

Numai ş a p t e [*hebdomada*] -- dintre numerele care se află în cuprinsul decadei -- nu generează şi nu este generat de alt număr, cu excepţia unităţii; de aceea este numit de către pythagorei „fecioara-fără-mumă" [*parthenos ametor*].

20 a. IOANN. LYDUS, *De mens.*, IV, 12.

Pe bună dreptate, aşadar, Philolaos spune că *dyada* [numărul 2] este soaţa lui Kronos[266], cel care în mod vădit s-ar putea numi Chronos [„timpul"].

NEAUTENTICE [?]

Despre suflet

21. [B. 164] STOB., *Ecl.*, I, 20, 2, p. 172, 9 W.

Cugetări ale lui Philolaos pythagoreul, din tratatul *Despre suflet*. Philolaos afirmă că, principial, *Kosmos*-ul este nepieritor. Aşadar, se rosteşte astfel în cartea *Despre suflet*: „De aceea *kosmos*-ul şi rămâne mereu nepieritor şi neatins de truda vremelniciei[267], datorită eternităţii fără-de-sfârşit. Căci nu se poate găsi vreo altă cauză efectivă dinăuntru, care să fie mai puternică decât aceasta [*Sufletul Lumii?*][268], nici vreuna care să lucreze dinafară, pentru a fi în stare să-l distrugă. Ci dimpotrivă: fost-a din veşnicie acest *kosmos* şi va dăinui o veşnicie; *o singură* Lume, cârmuită de *unul singur*, din aceeaşi fiinţă, [congenial][269], cel mai puternic şi de neîntrecut. Ca atare *kosmos*-ul, fiind unul şi *continuum*[270], prin firea sa respirând şi rotindu-se, are în cuprinsul său principiul mişcării şi al modificării încă de la început[271]. O parte din el va fi deci supusă schimbării, cealaltă rămâne veşnic neschimbată. Cea neschimbătoare se întinde tocmai de la sufletul care învăluie totul până în marginea Lunii[272]; iar cea

care cunoaşte schimbare, din marginea Lunii până la Pământ. Şi întrucât „m i ş c ă t o r u l" se roteşte în jurul axei sale, din veşnicie[273], iar c e l m i ş c a t se orânduieşte aşa precum îl urneşte mişcătorul, în mod necesar primul va fi „eternul motor", iar celălalt un „etern mobil"[274]. Unul este pe de-a-ntregul un locaş al Gândirii [*noos*] şi al Sufletului; iar celălalt, un sediu al genezei şi al schimbării. Cel dintâi ca virtualitate [*dynamei*] predomină; al doilea este dominat. Şi din ambele principii – partea divină mereu mişcătoare, laolaltă cu partea generată, mereu în schimbare – se alcătuieşte întregul *kosmos*.

De aceea, zicea el, se cuvine ca Lumea să fie o lucrare veşnică [*energeia aïdios*] a divinităţii şi a genezei[275], pentru care principiul schimbător din Natură urmează principiul divin. Şi acela rămâne în veşnicie Unul, mereu acelaşi, alcătuit mereu la fel. În schimb, făpturile ce se nasc şi pier sunt multe la număr. Iar acestea, deşi sunt supuse pieirii, totuşi păstrează fiecare natura şi forma lor, astfel restituind mereu de-a lungul genezei [ca devenire][276] aceeaşi formă pe care a creat-o părintele demiurg...

Despre ritmuri şi măsuri (I, II, III)

22. [B. 177] CLAUDIANUS MAMERTUS, *De anima* II, 3, p. 105, 3, Engelbrecht.

Învăţătura lui Pythagoras, întrucât el nu a pus nimica în scris, trebuie căutată la urmaşii filosofiei sale; printre aceştia cel mai mult aflu că a strălucit Philolaos din Tarent, care, într-o dezbatere ce ocupă multe volume destul de obscure, despre înţelegerea lucrurilor şi ce ar semnifica fiecare, mai înainte de a se pronunţa despre esenţa sufletului, discuta de minune despre măsuri, despre greutăţi şi numere[277], rapor-

late la geometrie, muzică şi aritmetică, afirmând că prin lucrarea lor a luat fiinţă întregul Univers.

II, 7, p. 120, 12. Mă întorc acum la Philolaos – de care m-am îndepărtat pentru o lungă digresiune. Acesta, în a treia carte, din cele intitulate *Despre ritmuri şi măsuri*, vorbeşte astfel despre suflet: „este introdus în corp sufletul, <adaptându-se> prin lucrarea numărului şi prin acordul unei armonii nemuritoare (fiind totodată n e c o r p o r a l ă)“[278]. Acelaşi autor, după alte consideraţii, adaugă: „Trupul este iubit de suflet, fiindcă nu se poate folosi de simţuri fără acesta. După ce apoi, prin moarte, se desparte de trup, sufletul duce prin lume o viaţă incorporală“.

23. [B. 137] IAMBL., *In Nicom.*, p. 10, 22 [Syrian. 10, 22].

Philolaos zice că „*n u m ă r u l e s t e p u t e r n i c a ş i i n c r e a t a l e g ă t u r ă ce ţine laolaltă statornica veşnicie*[279] a l u c r u r i l o r d i n k o s m o s“.

ATHENAEUS, *Mechan.*, p. 4 Wescher.

Au spus bine filosofii din vechime că trebuie să cunoaştem ce măsuri sunt hotărâte pentru o p o r t u n i t a t e [*kairos*][280], întrucât ea constituie o graniţă ce determină filosofia [*horos tes philosophias*][281]; căci numai bizuindu-se pe acest prilej nimerit poate să pornească cineva spre a săvârşi orice şi-a propus cu noimă în domeniul practicii[282], după ce s-a îndreptat el însuşi pe sine, cu tot cugetul, stăruind asupra vestitului îndemn rostit la Delfi[283] sau asupra celor izvodite de un Straton, de un Hestiaios, de un Archytas, de un Aristotel sau de ceilalţi care au scris lucruri asemănătoare – la fel ca înţelepţii menţionaţi.

Un anonim care a exceptat pasajul de mai sus (p. 201, 16 Wescher, la Schneider, *Gr. Poliork.* II, p. 10) dă altfel autorii enumeraţi mai sus: P h i l o l a o s, Aristotel, Isocrate, Aristofan şi Apollonios. Ultimul fragment îndoielnic, din Theofilact, îl

menţionează pe Philolaos, referindu-se la un corp de lucrări erudite ale pythagoreilor, cu probleme din domeniul tacticii de luptă (mai ales al mecanismelor de război – cf. Archytas, precursor al lui Arhimede):

THEOFILACT, *Ep.* 71 (Migne, *P. G.* CXXVI, col. 493 A-B).

... Această modalitate prin care s a priceput Theodoros să conjuge arta militară cu geometria şi astfel, după Archytas, după P h i l o l a o s, după Iulian, cel spurcat pentru noi[284], el reuşi să îmbine laolaltă domenii care se aflau încă din vechime osebite, prin despărţituri ce le ţineau pe distanţe mari separate

NOTE

Fragmentele 1-7 ne oferă unicele informaţii valide pentru a reconstitui câteva împrejurări din biografia lui Philolaos. Nucleul tradiţiei se regăseşte lacunar mai ales la Diogenes Laërtios, care a folosit fără discernământ o serie de izvoare; în primul rând scrieri biografice, cum ar fi cele compilate de Hermippos (cf. *infra*, nr. 6) sau biografia lui Platon datorată lui Hermodoros (sec. III î.e.n.). Numai la Diogenes patria filosofului este Crotona, de unde a fost alungat, pare-se, încă din tinereţe, devenind tarentin (cetăţean din Tarentos), prin adopţiune (Olivieri). De pe urma faptului că pythagoreii au fost alungaţi în repetate rânduri din anumite cetăţi ale Greciei Mari (sudul Italiei) şi ale Siciliei, subzistă neclarităţi în toate aceste fragmente cu privire la exilurile succesive care au brăzdat viaţa de înţelept pribeag a lui Philolaos.

[1] Politician cu o aleasă cultură filosofică, **Dion** era cumnatul tiranului sicilian Dionysios I al Syracusei (405-367). Veleitar al politicii luminate, ar fi dorit să pună în practică ideile bunului său prieten Platon. Destinul său tragic (piere asasinat în 353 î.e.n.) ne este cunoscut mai ales din *Vieţile* redactate de Plutarh şi de Cornelius Nepos, precum şi din *Scrisoarea a VII-a*, transmisă printre operele platonice. În două rânduri l-a invitat pe Platon la curtea syracusană: în vremea lui Dionysios I, care-l batjocoreşte pe filosof (fiind pe punctul să-l vândă ca sclav), apoi sub Dionysios al II-lea (fiul monarhului precedent), care se va dovedi la fel de neînţelegător. Scrisoarea menţionată în această frază nu ni s-a păstrat şi însăşi existenţa ei rămâne întru totul problematică; pare mai degrabă o născocire. La Diogenes Laërt., VIII, 80, aflăm despre o epistolă similară, prin care Platon îi mulţumeşte lui Archytas, fiindcă i-ar fi procurat manuscrisul lucrărilor unui alt pythagoreu. Asemenea

texte, de cele mai multe ori apocrife, deveniseră aşadar locuri comune ale tradiţiei doxografice, prin care se încerca legitimarea unei atribuiri de opere manuscrise cutărui sau cutărui autor. De altfel, după Timpanaro Cardini, chiar în cazul lui Philolaos, tradiţia doxografilor oscila între informaţia cu privire la comisionul încredinţat lui Dion (prin scrisoare) şi cea referitoare la demersul făcut de Platon el însuşi pentru a-şi procura scrierile sus-numitului pythagoreu (v. fr. A 8).

[2] În privinţa distribuirii operei pe cărţi, enunţurile doxografice ezită între singular şi plural. Chiar la Diogenes, ceva mai departe, apare singularul („o carte"), apoi din nou pluralul. S-ar părea că avem de-a face cu diferite cărţi *din acelaşi tratat*, lucrările autonome fiind compilate ulterior, – ivindu-se printre falsuri. Am întrerupt prin puncte de suspensie redarea unei secţiuni a frazei din Diogenes, deoarece ea reprezintă o născocire a sa (inclusă oricum în paranteze), prin care ar dori să acrediteze drept informaţie autentică produsul imaginaţiei sale confuze. Întrucât Dion, la câţiva ani după ce preluase domnia (prin 357 î.e.n.), fusese ucis de unul din compatrioţii săi (v. *supra*, nota 1), care n-ar fi vrut să-l vadă cârmuind ca un tiran, aceeaşi moarte spectaculară este atribuită (prin confuzie sau ... extrapolare) filosofului nostru!

[3] În text *ananke* şi *harmonia*. După cum remarcă Timpanaro Cardini, „*principiul determinist*" imanent materiei este asociat cu *armonia* pentru a semnifica aici un „mod prin care îşi găseşte expresia *ananke*; armonia deci este forma prin care se actualizează legea riguroasă a cauzalităţii". Vezi de asemenea *infra*, fr. A 23, 24 şi B 6, 10. Formularea trimite la conceptul armonico-geometric de bază al primului pythagorism şi pune în centrul ordinii cosmice coerenţa numerică inerentă domniei legilor naturii.

[4] De fapt, *kata kyklon*; deci „potrivit unei mişcări circulare". Aceasta poate fi atât rotaţia în jurul unui ax care trece prin centrul Pământului, cât şi mişcarea sa de revoluţie în funcţie de un ax exterior

Pământului. După cum arată Th. H. Martin (*Hypothèses*, ch. V, & 2), la care se referă Timpanaro Cardini, prima reprezentare provine din Hiketas, cea de-a doua îi aparţine în mod clar lui Philolaos. Oricum, enumerarea nu precizează aici la ce orbită se refereau textele parcurse de doxograf. În fr. **A 21** se clarifică reprezentarea philolaică.

[5] Pentru vestigiile doctrinei acestui pythagoreu, vezi fragmentele cu adnotările respective în *Filos. greacă până la Platon*, II, 2, pp. 245-246.

[6] Biograf erudit, a cărui maturitate datează din ultimul pătrar al secolului III; era supranumit „Callimacheus", deoarece – deşi originar din Smyrna – continua preocupările savante ale marelui bibliotecar din Alexandria. Pentru atestarea *Vieţilor* scrise de Hermippos, cf. FHG II, 42, fr. 25. Potrivit datelor pe care le compilase acest biograf al lui Platon, filosoful cumpărase „cărţile" sau „cartea" cu doctrine pythagoreice *atribuite* lui Philolaos cu ocazia primei sale călătorii în Sicilia, prin 389 î.e.n. (deci înainte de a fi împlinit 40 de ani, aşa cum rezultă din *Scrisoarea a VII-a* 324 A şi din fr. A 51, reprodus mai departe), la invitaţia tiranului Dionysios I, cel Bătrân. În DK, pp. 389, 400 (notele din aparat), Diels consideră că întreg acest conspect din Hermippos este o interpolare la Diogenes (de la „Spune un istoric, ..." până la „... discipolii lui Philolaos"), autentic fiind numai restul fragmentului, datorat (ca şi textul diogenian din fr. 8) unei conspectări doxografice a lui Satyros.

[7] Desigur, motivaţia unei asemenea incriminări de plagiat trebuie căutată în cuprinsul unei tradiţii de interpretare pythagoreică a surselor pe care Platon adeseori le-a trecut sub tăcere, mai ales când prelucra doctrina marelui întemeietor al filosofiei numerelor, fără să precizeze ce aparţine lui Pythagoras şi prelucrărilor ulterioare ale doctrinei, aşa cum le aflase la Timaios sau chiar la Philolaos, care, în fraza noastră, devine doar un simplu intermediar al acestei tranzacţii „bibliografice". De acolo şi anacronismul cu privire la cele 40 de mine *alexandrine* (sic!), monedă care nu putea să aibă curs în timpul vieţii filosofului.

[8] Acest detaliu ne aduce, pare-se, mai aproape de vechiul filon biografic, potrivindu-se mai bine cu moravurile unei confrerii pythagoreice şi atestând aceeaşi atitudine respectuoasă, de preţuire a memoriei lui Philolaos, care se poate deduce şi din menţiunile repetate pe care le face Platon în dialogul *Phaidon* (v. mai departe fr. 15). Se ştie de altfel că filosoful se bucurase la început de trecere pe lângă tiranul sicilian, şi o intervenţie a sa în favoarea pythagoreilor este întru totul verosimilă.

[9] Demetrios Magnes, erudit contemporan cu Cicero (sec. I î.e.n.), redacta biografii ale unor oameni de cultură, orânduindu-le probabil alfabetic şi având grijă în primul rând să individualizeze autori diferiţi, care purtau acelaşi nume, consemnat de receptare (deci „omonimi"), deşi trebuiau deosebiţi folosindu-se atât indicaţii suplimentare onomastice, cât şi datele distinctive referitoare la opera lor. După citatul din *Etica Eudemică*, alcătuind fr. **B** 16, sub raport cronologic aceasta este a doua sursă care ne dă un text din Philolaos: fr. B **1**, un început solemn, care nu pare să fie o invenţie pseudepigrafă.

[10] Textul este corupt în câteva locuri şi completarea lacunei îi aparţine lui Diels, care s-a folosit de enunţul paralel din Diogenes III, 9, considerând că şi aici avea de-a face cu mai multe „cărţi" de doctrine ale pythagoricilor, „al căror titlu ar fi *Despre natură*". Din nou se iveşte problema controversată a numărului de scrieri transmise sub numele filosofului nostru. Cea mai logică soluţie ar fi să presupunem (cum arătam înainte) că se perpetua faima celebrului „Tripartitum" pythagoreic (ceea ce sugerează şi W. Burkert în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. III: 1. *Die Sonderstellung des Philolaosbuches in der pythagoreischen Tradition*, p. 203 şi urm.), atribuindu-se şi lui Philolaos mai multe cărţi, care corespund celor trei corpuri de doctrină tratate într-o singură lucrare. Aşadar i se poate da dreptate şi lui E. Schwartz, care în *Realencyklopädie* propune să reconstruim enunţul paralel diogenian în felul următor: „a scris o singură carte despre natură, al cărei început este acesta ...".

[11] Am dat întregul context al frazei, întrucât se poate vedea din această formulare că una din principalele tradiţii pythagoreice legate de numele filosofului nostru se referea la interdicţia sinuciderii, care – astfel – nu mai figurează printre fragmentele propriu-zise păstrate de la Philolaos.

[12] Aceasta este principala indicaţie cronologică pentru a data o perioadă finală din biografia lui Philolaos – venirea lui la Theba, unde face şcoală înainte de 400 î.e.n. În contextul narativ din Platon apar asemenea referiri tocmai pentru a se conferi un spor de autenticitate istorică personajelor care-şi fac prezentarea în dialog. La fel rosteşte şi Burkert, în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. cit., 213; „Einen Fixpunkt für die Datierung bildet die Erwähnung im *Phaidon*; Philolaos muss danach vor 399 in Theben gewesen sein, ist also Zeitgenosse, vielleicht auch etwas als Sokrates".

[13] Încă de la începutul acestei adnotări a scolasticului care comenta *Phaidon*-ul platonic, se vede că el caută să dea o interpretare personală stângace informaţiei referitoare la surghiunirea lui Philolaos din sudul Italiei. De aceea crede că poate identifica în acest destin al filosofului întâmplări petrecute cu trei generaţii mai devreme (între 505 – 485), în vremea lui Pythagoras; confuzie manifestă cu cele relatate şi de Iamblichos în *Vita Pyth.* (248 şi urm.): o naraţiune din contextul vechiului pythagorism – fr. A 16 · despre uneltirea care alungase prima dată pe Platon, unde se dau şi lămuriri despre Kylon. Alte ştiri de aceeaşi natură le aflăm tot din Iamblichos, *V.P.* 257, în legătură cu atitudinea lui Hippasos.

[14] N-ar fi de înlăturat ipoteza dăinuirii unor învăţături de tip simbolico-enigmatic: enunţuri în proză, transmise pe cale orală şi apoi comentate de ucenicii lui Philolaos, aşa cum sporea şi stratificarea *Discursului Sacru (Hieròs Lógos)*, mai înainte de a face obiectul unei elaborări scrise apocrife. Cf. **W. Burkert**, *op. cit.*, pp. 204-205: „Die sicher alte Überlieferung, Legende und

Akusmata hat sich offenbar rein mündlich vollzogen; gerade die Schwankungen etwa in der Seelenwanderungslehre lassen sich nur verstehen, wenn keine autoritative Fixierung vorlag".

[15] Filiaţia doctrinară, potrivit căreia înţeleptul nostru şi-a făcut ucenicia pe lângă **Lysis**, adept al generaţiei a doua de pythagorei, rămâne plauzibilă. Lysis împreună cu *Archippos (în enunţarea fragmentului nostru confundat cu Hipparchos) este cel care a evadat din casa incendiată la Crotona, *nu* Philolaos (mărturia istoricului Neanthes, la Porphyrios, *V. P.* **55**, apoi Iambl., *V. P.* 429). S-a refugiat de-a dreptul la Theba, unde, foarte bătrân, l-ar fi putut educa şi pe Epaminondas. Motivarea venirii lui Philolaos la Theba pentru a face libaţiuni la mormântul maestrului său Lysis este o elaborare anecdotică, inspirată probabil de un *loc comun* similar din biografia lui Pythagoras: un timp ucenic al lui Pherekydes, îi face îngropăciune la Delos (cf. Diog. Laërt., I, 118. Detalii despre această născocire şi la Wilamowitz, *Platon*, Berlin, 1920, vol. II, p. 86 şi urm. Un învăţământ formativ philolaic este prilejuit de o şedere a lui prelungită la Theba, înainte de 405, cum o atestă pasajele din *Phaidon* 61 B – E şi **82** E (care conţin de fapt şi elementele unei teorii despre condiţia sufletelor în viaţa pământeană – v. mai departe fr. B 16).

[16] Acest fragment doxografic provine din acelaşi capitol diogenian care alcătuieşte fr. A *6* din „Pythagoras", cf. *Filos. ... până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 11 (şi notele de acolo). G l a u k o s d i n R h e g i o n (sec. IV î.e.n.), ar fi scris un tratat *Despre vechii poeţi şi muzicieni*; este citat de Ps.-Plutarh, *Vieţile celor 10 oratori. Viaţa lui Antiphon*, cap. 19, şi în *Despre muzică*, cap. 4 şi urm. Ştirea certă despre o influenţă a pythagorismului „mediu" asupra lui Democrit pledează pentru existenţa aşa-numitului „atomism numeric" (engl. *number-atomism*), care apropia unele aspecte fizice, materialiste, din evoluţia doctrinei pythagoreice, de filosofii atomişti din ultima parte a secolului V î.e.n.

[17] Nu cunoaştem din alt context sursa citată în această mărturie; pare să fie un doxograf, Apollodoros din Cyzic. Faptul că s au înfiripat cândva relaţii prieteneşti între Democrit şi filosoful nostru oferă o indicaţie importantă pentru sincronismul dintre cei doi. Nu se poate situa data naşterii lui Democrit mai înainte de intervalul 460 – 457 î.e.n.; maturitatea ambilor filosofi coincide aşadar cu anii 440-420 şi amândoi par să fi avut încă o activitate susţinută pe la sfârşitul secolului.

[18] Relaţiile dintre Platon şi Dion au fost evocate în adnotarea fragmentului **1** (v. nota 1). Cicero pune accentul pe rolul jucat de filosofi pentru inculcarea unor idei de moralizare a politicii, formându-se astfel discernământul etic şi cultural necesar în activitatea şi deliberările viitorilor oameni de stat.

[19] Nu întâmplător din nou este menţionat Lysis (cf. *supra*, n. 15) mainte de Philolaos. Ambii ne propun pilda unor maeştri în filosofie care s-au priceput să cultive tăria de caracter la discipoli efectiv instruiţi să devină bărbaţi de stat, renumiţi pentru fermitatea lor. Se poate conchide aşadar că, în afară de astronomie, doctrina philolaică a determinat şi adoptarea unei linii de mijloc în strategia pusă în practică de Archytas.

[20] Am redat prin substantivul „fraţii" termenul grec *hetaireiai* (*litt.* „tovarăşii" sau „însoţitorii"), de fapt „asociaţii secrete" (ceea ce vor încerca să sugereze în secolul XVIII primele societăţi masonice, viitoare loje, cu idealuri iluminist-revoluţionare, cu un simbolism esoteric de rosacrucieni alegorizând pentagrama şi reminiscenţa „sodalităţiilor" pythagoreice). Aceeaşi denumire o actualizează *eteria* luptătorilor greci pentru libertate din secolele XVIII – XIX. La noi, asociaţiile revoluţionare, a căror activitate culminează la 1848, îşi vor lua numele de „f r ă ţ i i", tocmai pentru a reînvia simţul unor străvechi nuclee de solidaritate. De aceea, credem, numai astfel trebuie redat aici ἑταιρεῖαι τῶν Πυθαγορικῶν:

grupări solidare sau „cluburi", mai active decât orice partid, prin care pythagoricii izbutiseră să deţină puterea timp de aproape două decenii în unele cetăţi din sudul Italiei (*Graecia Magna*; poate chiar şi în Syracusa), cum ar fi Crotona, Metapont, Tarent, Rhegium.

[21] În text *stasis*, „răscoală": „lupte interne", datorate faptului că *demos*-ul şi alte partide cu interese varii nu mai tolerau guvernările autoritare ale „frăţiilor" pythagoreice cu tendinţe oligarhice.

[22] Adepţii lui Kylon, la care se referă fr. 1 b şi nota 13. Se vede încă de la începutul acestei relatări că Plutarh foloseşte acelaşi izvor ca scoliastul lui Platon acolo şi de aceea confundă, cu preţul unui anacronism flagrant, întâmplările din vremea lui Pythagoras (aşa cum le mai redă, printre alţii, Iamblichos în *V. P.* 248 şi urm.), care se petreceau la Crotona, cu incidente care aveau loc în alte cetăţi – aici la Metapont.

[23] Sub o altă formă revine şi confuzia pe linia celor indicate *supra*. În varianta scoliastului, singurii care scăpaseră dintr-un incendiu catastrofal fuseseră Hipparchos (de fapt Archippos) şi Philolaos. De astă dată filosoful nostru este asociat cu Lysis, care ar fi fost şi el „tânăr pe-atunci", când ştim de fapt că majoritatea mărturiilor îl prezintă drept maestru al lui Philolaos (cf. şi fr. A 1 b). Doar ultima frază din fragmentul nostru justifică reproducerea întregului context, întrucât pare verosimilă existenţa de persecutat politic a pythagoreului de care ne ocupăm, în tinereţea căruia continua prigonirea „sectei", unele teritorii – cum ar fi Lucania, menţionată în fraza finală – devenind zone de persistenţă, unde se consolidau guvernări de inspiraţie pythagoreică. Aşa dăinuia şi regimul din Tarent (Taranton sau Tarentum, în Calabria vecină), cetate ilustrată de activitatea „strategului" Archytas, alumnul călăuzirii philolaice.

[24] Se recurge aici la mărturia lui **Hermodoros**, platonician din a doua jumătate a secolului IV (şi primul pătrar din sec. III), care a

redactat cel dintâi o biografie a fondatorului Academiei. Wilamowitz (*Platon*, vol. I, p. 715 şi vol. II, p. 6) îi acordă un credit apreciabil („der zuverlässige H."). Bizuindu-se aşadar pe această formulare, Platon şi-ar fi început călătoriile prin 400 – 399 î.e.n. Nu ni se spune nimic în fraza din text despre şederea în Egipt, dar o primă „staţiune" în Megara este verosimilă; acolo unde tânărul are prilejul să se demarcheze faţă de şcoala eristică, renumită prin arguţii dialectice, a lui Euclid (mai vechi geometru omonim), resimţind apoi nevoia să păşească pe drumul unei cunoaşteri general obiective, cum o mijloceau matematicile şi – în cele din urmă – arithmo-geometria pythagoreică.

[25]Prelungind călătoria în Egipt (după 388) ajunge Platon şi la Theodoros din Cyrene (colonie în nordul Africii), cel mai însemnat matematician al epocii sale – pe care-l cunoscuse de tânăr, chiar din vremea unor prime prelegeri ţinute de savant la Atena. „Staţiunea" cyrenaică îi permite filosofului să aprofundeze problema iraţionalelor, dezvoltată şi de Theaitetos. Pentru alte detalii despre călătoriile platonice, cf. C. Ritter, *Platon (Sein Leben, seine Schriften)*, München, 1910, vol. I, 86-93 şi urm.

[26] Nu pare întru totul sigură întoarcerea într-o cetate italică a lui Philolaos spre sfârşitul zilelor sale (deşi ar putea primi o întemeiere prin această unică mărturie). Oricum, aici e vorba de a II-a călătorie a lui Platon în Sicilia şi pe meleagurile italiote – deci prin 367/6, când se prelungea un învăţământ philolaic prin continuatorii săi, Eurytos şi, ulterior, Archytas, vizitaţi probabil succesiv de peregrinul atenian. Am demarcat călătoriile, precizând textul diogenian: „... după alt interval de timp".

[27] Interlocutor al dialogului pe care-l imaginează Cicero în *De republica*, juristul Quintus Aelius **Tubero** (după 150 î.e.n.) se distinge ca politician cu idei conservatoare, foarte onest, demn admirator al stoicului Panaetius.

[28] Latinescul *inventa* capătă în contextul acesta sensul de „noutăţi filosofice".

[29] Fără să ştim exact cât ar fi durat şederea lui Platon pentru a se documenta în domeniul pythagorismului avansat pe lângă Archytas, nu este la fel de sigură asocierea lui efectivă cu un Timaios din Locri, unii filologi considerând chiar că un asemenea pythagoreu desăvârşit, pe care-l cinsteşte prin dialogul omonim, ar fi o „invenţie" platonică. A existat însă cel puţin un Timaios printre pythagorici. Desigur, Cicero comprimă în aceeaşi relatare succintă a peregrinărilor lui Platon datele unor călătorii diferite, fără să-l preocupe însăşi existenţa unor intervaluri. Merită reţinut printre altele termenul folosit pentru scrierile philolaice: *commentarii*, în primul rând în accepţiunea de „însemnări".

[30] Am redat în contextul ei mai larg mărturia lui Vitruvius pentru a nu ştirbi semnificaţia unei vocaţii de cultură, desemnată de apelativul care pătrunsese de câtva timp pe cale cultă din domeniul grec: *mathematici* (cu ortografia din original!), nu doar „matematicieni", în sens îngust, ci „teoreticieni-experimentatori" în domeniul ştiinţelor exacte. *Astrologia* desemnează în limbajul lui Vitruvius **astronomia**, ca ştiinţă şi filosofie a naturii.

[31] În această enumerare predomină matematicienii care au pus bazele astronomiei, dar şi fizicienii reprezentativi pentru formularea unor principii (**Arhimede** şi **Scopinas**, ambii sicilieni). În mod semnificativ lista începe cu Aristarh din Samos (sec. III fine – cca. 280 î.e.n.), care a formulat o teorie heliocentrică în termeni astronomici, după ce filosoful nostru pare să-i fi dat o primă enunţare, precizând simbolistica Focului central (v. fr. A 16, 16 a şi 17). Seria celor care urmează după cuplul Philolaos – Archytas este caracterizată în ultima parte a frazei, ilustrându-se prin celebre „invenţii" şi măsurători, demonstrând principii fizice. Astfel, Eratosthenes din Cyrene (cca 284 – 192 î.e.n.), cel mai erudit şi multilateral din această familie de spirite, măsoară pentru prima dată circumferinţa Pământului (respectiv stabileşte un meridian de 252.000 stadii – aproximativ 40 milioane metri). Printre cei mai tardivi dintre

autorii enumeraţi, **Apollonios** din Perga (cca 262 – 180) era un discipol al lui Arhimede care a studiat însuşirile corpurilor conice (celebrele „secţiuni").

[32] Meritele acestor personalităţi sunt de două feluri – potrivit lui Vitruvius: *1.* au descoperit instrumente de tot felul, lat. *res organicae*, mai ales pentru măsurători (*res gnomonicae*); *2.* cu ajutorul lor au elaborat explicaţii raţionale pentru fenomene fizice pe baza „numărului", – pe o cale naturală (lat. *numero naturalibusque rationibus*, redat de Timpanaro Cardini prin „mediante regole aritmetiche e ragioni fisiche").

[33] Aşa cum reiese din vecinătatea cu pythagoreul Euphranor, precizarea lui Athenaios are o incidenţă mai ales asupra experimentelor făcute de asemenea filosofi pentru a determina însuşiri muzicale de producere a sunetelor, atât pentru instrumente de suflat (cum era flautul dublu, *aulos*), cât şi pentru cele cu coarde, cf. fr. B **22** (măsurarea tensiunii strunelor cu ajutorul greutăţilor).

Fragmentele A 7-a A 8; **A** *9*-**A 29** şi **B** *1*-**B 23**

Toate aceste vestigii şi texte cvasicomplete alcătuiesc întreaga evidenţă pentru o reconstituire a doctrinei philolaice. Fragmentele **A** *7 a* – **A** *29* reprezintă seria mărturiilor *indirecte* despre conceptele doctrinare („sâmburele" unor adevăruri, aşa cum le transmiteau discipolii înţeleptului), iar secţiunea **B** *1* – **B** *23* cuprinde vestigiile unei tradiţii directe sau textualitatea celor asertate de Philolaos. Nota din DK I 399, r. 24 şi urm. preciza că, exceptând apoftegma B 16 (la care trebuie să adăugăm A 27 – 28 din *Anon. Londini*), unii cercetători au considerat toate fragmentele produsul unor falsificări – astfel **I. Bywater**, *On the Fragments attributed to Philolaos the Pythagorean*, în „Journal of Philology", I (1868), pp. 21-53, R o s e, Schaarschmidt, H e i d e l (în *Proceed. Am. Ac. of Astr. and Sc.* 45, 4, p. 79 şi urm.), iar ulterior Howald, *Essays on*

the hist. of med. presented to prof. Sudhoff, p. 1 şi urm. Sinteza unui scepticism hipercritic, la E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 263 – 335, ulterior aproape în totalitate respins de autori moderni ca Mondolfo, Rostagni, Timpanaro Cardini, Nestle, Wilamowitz, Guthrie, Van der Waerden, Von Fritz. Consemnăm în *Note* critica moderată din Diels – Kranz, Raven şi Burkert, acesta din urmă ştiind să pună preţ chiar pe subtextele unor falsuri sau „apocrife". Principala dificultate în recuperarea hermeneutică a enunţurilor se datorează în cele din urmă specificului tradiţiei orale, atestată chiar de cea mai veche mărturie, din secolul III î.e.n., a lui **Neanthes** (cf. DK, loc. cit., „das älteste Zeugnis für Schriftstellerei des Ph."). O găsim citată de Diog. Laërt., VIII, **55**, în *Viaţa* lui Empedocles (DK 31 A 1, pp. 277 – 278; până la Philolaos şi Empedocles subzista comunitatea discursurilor la pythagorici (ἐκοινόνουν τῶν λόγων ... etc.). Să fi fost aşadar Philolaos ultimul pythagoreu care a redactat scrieri – în proză şi versuri? Doar pentru doctrina esoterică (îndeobşte de tip acusmatic) a funcţionat, pare-se, oprelişte a. Oricum, ea coincide cu o anumită etapă din viaţa filosofului nostru şi ar putea să fie la originea misterului care înconjura transmiterea în scris a operelor sale. Măcar pentru învăţăturile moral-formative şi magic arithmologice, încă din timpul vieţii sale a insistat poate pe lângă discipoli să-i memoreze majoritatea spuselor şi, tot prin convenţie orală, a enunţat sintetic el însuşi (sub formă de poeme şi *akusmate*) adevăruri preluate din moştenirea lui Pythagoras, aşternute la un moment dat într-o carte de preţ, enigmatică – ceea ce ar justifica suma plătită de un Platon şi căutarea de care se bucura volumul (fără să mai vorbim de titlul oarecum simbolic, *Timaios*, o altă împrejurare stranie pe care o mai discutăm în diferite locuri – cf. *infra*, notele 37 – 38). Pentru multe fragmente şi rostiri philolaice se potriveşte denumirea *apoftegma* (gr. ἀπόφθεγμα, „rostire sentenţioasă"), pe care Diels-Kranz o

utilizează în titlul păstrat şi de noi pentru fr. 7 a – 8 (APOPHTEGMA UND SCHRIFTEN, pp. 399 – 400), de la fr. 9 la fr. 29, restul tradiţiei doxografice figurând sub titulatura LEHRE (păstrată de noi). Timpanaro Cardini simplifică titlurile: *Scritti*, fr. 8 (pp. 118-121) şi *Dottrina* fr. 8 a – 29 (pp. 122 – 192).

[34] Am păstrat – în transliterare – cuvântul grecesc γεωμετρία ... ἀρχή [„început" sau „principiu"] καί μητρόπολις – în sensul de cetate sau origină (la Timpanaro Cardini „madre-patria") sau focar al principiilor pentru întreg sistemul ştiinţelor. Prin acest enunţ apodictic se precizează că geometriei îi revine poziţia dominantă în construcţia unui edificiu al cunoaşterii matematice, şi nu aritmeticii (ca ştiinţă a numerelor). După cum remarcă cercetătoarea italiană (p. 122 *a.l.*), Archytas (cf. fr. 4) va deplasa din nou centrul de greutate în favoarea celei din urmă.

[35] În original: **Timon** *„amarulentus"* este de fapt un filosof sceptic marginalizat de ceilalţi camarazi de breaslă – unul care împinge până la caricatură pornirile antiplatonice, prezente şi la realistul Aristoxenos, continuator al direcţiei erudit-biografice chiar în cadrul „Lyceului" (sau Peripatos). Acest Timon din Phlius (cca 320 î.e.n.) ar fi trăit după 275 î.e.n. la Atena, unde se impune ca literat cu talente parodistice. Ar fi scris epopei, tragedii şi „drame", comedii, paralel cu opere filosofice (unele tot în versuri). Se ilustrează mai ales ca *silograf* (cf. Athenaios 22 d), adică scriitor de *silloi* („clevetiri" sau satire-parodii), un gen pe care l-ar fi creat, folosind sugestii din autorii comici, unde *sillo* însemna „a se uita strâmb" la cineva, „a-i arunca o căutătură iscoditor-ironică", pentru a-l lua în derâdere.

[36] Gellius dă titlul în greceşte: Σίλλος. De fapt, poemul era intitulat, probabil, *Silloi* – plural generic, pe măsura unui asemenea conglomerat de „ochiri batjocoritoare". Se reconstituie în linii mari conţinutul lor pentru cel puţin trei cărţi. Filosofii erau satirizaţi acolo sub pretextul unei descinderi în Hades, ca în *Nekyia* (c. XI din

Odiseea lui Homer). Data publicării nu poate fi aşezată mai înainte de 240 î.e.n. (cf. P. W., *Realencyklopädie*, s.v., T. 12, coll. 1301 – 1303, articolul semnat de Wilh. Nestle).

[37] În original: „in eo libro Platonem ... appellat, quod ... librum Pythagoricae disciplinae emisset exque eo *Timaeum*, nobilem illum dialogum, concinnasset". Calificativul *nobilis*, în afară de sensul primordial (= „clasic", „cunoscut"), implică aici, credem, şi o conotaţie valorizantă: „frumos". După cât ne sugerează o serie de conjecturi, *Timaios* era fie titlul scrierii philolaice, fie o atribuire convenţională, la care ar fi putut să recurgă deoarece nu mai era permisă publicarea unui corp de doctrină pythagoreică sub numele unui autor în viaţă (şi cu atât mai puţin atribuirea chiar lui Pythagoras). Oricum, este cert că dialogul platonic *Timaios* prelucrează o serie de concepţii cosmologice şi de „biologie" (mai exact, de fiziologie sau medicină, cu raportări la microcosm), de factură pythagoreică. Sursa lor a putut fi un tratat alcătuit de Philolaos, dar întregul sistem expus de fondatorul Academiei în „frumosul său dialog" subordona imaginea despre universul însufleţit unei gândiri originale, unei credinţe proprii despre natura sufletului şi a divinului. Tocmai din cauza idealităţii demersului, elementele pythagoreice nu puteau fi specificate de autorul unei sinteze care, pe alocuri, le transformă „cu tendinţă". Se produce însă o revenire la pythagorism, chiar la Speusippos, nepot şi succesor al lui Platon în fruntea Academiei. De atunci se accentuează mereu tendinţa de a redescoperi fondul pythagoreic din *Timaios* şi alte dialoguri platonice. Un filosof critic (şi totodată clevetitor-literat) ca Timon merge, ca şi Aristoxenos (reprezentantul orientării antiplatonice din cadrul aristotelismului), în direcţia denigrării lui Platon şi bate monedă pe acuzaţia de plagiat. Alţii, ca un Theon din Smyrna (sec. II î.e.n.), inaugurează tradiţia comentatorilor neoplatonici care consideră că slujesc memoria marelui clasic, atunci când identifică şi explicitează un fond al pythagorismului manifest sau latent din ţesătura dia-

logurilor, contururile unui esoterism adeseori neconvenţional, cenzurat de însuşi maestrul Academiei, dar tot mai proliferant în primele veacuri din era noastră (când, simultan, neopythagorismul va concura creştinismul, pe acelaşi plan cu gnoza şi hermeticii).

[38] Citatul din Timon reprodus de Gellius în greceşte conţine în manuscrise o greşeală (simplul γραφεῖν), emendată pe baza locului paralel din comentariul lui Proclos, *In Timaeum* I, 1, 11, care menţionează de asemenea invectiva silografului şi cuvântul născocit de acest τιμαιο-γραφεῖν: „timeografia"! Ni s-a părut oportun echivalentul *Timaiopoemul*, pentru păstrarea unei amplitudini ritmice. În secolul IV e.n., când scria Proclos, el nici nu mai înţelegea pe cine „imitase" Platon, crezând că luase ca model o altă imitaţie, pseudepigraful tratat *Despre sufletul lumii*, în care un stângaci plagiator al lui Platon vroia să refacă sistemul enigmaticului „Timaios Locros". Bilanţul recent al problemelor suscitate de tradiţia referitoare la Platon ca plagiator al pythagorismului în *Timaios* figurează la **Burkert**, *op. cit.*, pp. 210 – 212. Încă din secolul IV, diferiţi autori nu se sfiesc să denunţe pasaje sau opere întregi, unde filosoful copia din antecesori fără să indice sursa. Theopomp, de pildă, pretindea că fuseseră plagiaţi în dialoguri Aristippos şi Bryson (v. Athen., 11, 508 c-d = FGrHist. 115, F 359). Apoi, un Aristoxenos, acelaşi erudit răuvoitor care depistase, pare-se, printre primii sursa philolaică în *Timaios*, susţinea că *Statul* se regăseşte „aproape întreg în scrierea lui Protagoras, *Antilogika*" (cf. Diog. Laërt., 3, 9-11, respectiv DK 23, B 1 – 6). De aici, Burkert trage concluzia că cei care semnalaseră plagiatele dispuneau în mod vădit de textele autorilor supuşi comparaţiei critice. *A existat deci efectiv o carte a lui Philolaos care stătea la baza dialogului platonic* („also ist anzunehmen, dass auch das Philolaos-buch, das dem Timaios zugrunde liegen soll, tatsächlich existierte – nicht jedoch, dass es mit diesem Werk so völlig übereinstimmte wie der Timaios Lokros"; *o.c.*, p. 211 şi notele 45-58, cu o documentaţie aproape exhaustivă). Credem totuşi că din fondul cărţii pythagoreice au trecut

numeroase elemente care ne-ar permite să mergem mai departe decât presupune cercetătorul german (potrivit lui, asemănarea nu ar fi fost mai mare decât cea dintre Homer şi Platon).

Ultimele trei mărturii regrupate în cuprinsul fragmentului **8** nu fac decât să nuanţeze (cu o corecţie notabilă) informaţii din fragmentele anterioare. Satyros din Callatis, prolix autor de biografii din şcoala peripatetică (mărturia din Diog. Laërt., III, 9) consemna mai sobru şi mai precis decât ne spunea acelaşi Diogenes în VIII, 84 (fr. **1**, reprodus chiar din *Viaţa lui Philolaos*) ideea că Dion a fost însărcinat să cumpere **trei** cărţi (nu una!) cu doctrina pythagoreică de la Philolaos. Ar putea fi o reelaborare a celebrului *tripartitum* al învăţăturii lui Pythagoras, din care numai unele precepte aparţineau „fondatorului", restul (eventual o carte întreagă) provenea de la Philolaos. La un martor tardiv, Eusebios din Cezareea (clasic al patristicii), se confirmă inexistenţa unor prescripţii *scrise* (pentru religiozitatea pythagoreică) şi faptul că Philolaos, urmat de Archytas, a lăsat cel dintâi scrieri cu caracter filosofico-ştiinţific (deşi cel dintâi continuă orientarea simbolică a unui esoterism al geometriei).

Aceste concluzii – provizorii – şi-au propus doar să dea o idee cât mai realistă despre dificultatea hermeneuticii textelor propriu-zis philolaice din secţiunea *B*, fără să mai vorbim de faptul că aceleiaşi personalităţi i s-ar putea datora o bună parte din conceptele atribuite de un Aristotel şi de doxografi în mod generic „şcolii" sau „aşa-numiţilor pythagorei".

Grupul fragmentelor doxografice *A* 9 – *A* 28 conţine – în cea mai mare parte – idei preţioase pentru a reconstitui, corelativ cu fragmentariul din secţiunea **B**, elementele **„învăţăturii"** lui Philolaos, fără să aflăm totuşi nicăieri un conspect unitar al acestei doctrine. Chiar în aceste condiţii, nu-şi mai are acum rostul pornirea negativistă a interpreţilor hipercritici, deoarece o serie de cercetători moderni au scos în evidenţă sâmburele de autenticitate din fiecare text, atrăgând atenţia din capul locului asupra singurelor

mărturii cu o formulare confuză, unde recuperarea vestigiilor autentice presupune o selecţie riguroasă: enunţurile din *A 16* (contaminat de Poseidonios) şi A 26 – 26 a, deosebit de confuze datorită metalimbajului aproximativ folosit de Boëthius atunci când adaptează terminologia muzicală grecească.

[39] Formularea din Aëtius confîrmă deci apartenenţa filosofului nostru la orientarea unei teorii naturiste a principiilor, potrivit lui Raven (*Pythagoreans* ..., capitolele II, IV), singura poziţie promovată de Pythagoras şi acceptată, chiar după ce arithmologia pythagorismului mediu tinde să introducă viziunea pluralistă a principiilor. În această *kosmopoieză*, la temelia ordinii cosmice şi a mişcării din natură stă relaţia dialectică *peras* = finitul, principiul impar, şi *apeiron* = in-definit, nemărginitul, care poate fi totodată principiul nedeterminării şi vidul. În opoziţie cu monismul parmenidian, avem aici un dualism fundamental, de factură fizic-naturistă, în ciuda conotaţiilor magice sau religioase ale numerelor-stihii. În sensul acesta caracterizează noţiunile Raven: „the meeting-place of the two currents", *i.e.* filosofia Monadei primordiale *versus* pluralism al principiilor numeric-stihiate, „is to be found not in the primary Monad but in the primary opposition of Limit and Unlimited. These «peculiar principles», are, as Aristotle says, capable of a very wide application. The principle of Limit can be regarded with religious reverence as the principle of Unity and Goodness; but it can also be regarded, as I shall later suggest that it eventually came to be, *as a purely geometrical and cosmological* principle (subl. n. M.N.) largely, if not entirely, shorn of religious significance" (*op. laud.*, p. 19). În felul acesta se combate poziţia lui Cornford, potrivit căruia nu există decât o singură alternativă în vechiul pythagoreism: *Unul* primordial dă naştere celor două serii de principii (*peras* şi *apeiron*) sau cele două *se contopesc* pentru a produce *monada* (= unul stihial) care domină totul, chiar dacă subzistă un dezechilibru aparent între stihiile contrare.

[40] În textul grec *heis* (εἷς): „unu" (cardinalul), anticipând poate noţiunea de *Uni-vers*.

[41] Enunţurile philolaice generalizează termeni mai cuprinzători; pentru denotarea tensiunii dialectice definite, *supra* (nota 39) între principiul-*limită* (= *peras*, πέρας) şi cel de *ne-limitare* (= *apeiron*, ἄπειρον). În acest fragment Unul, acord al contrariilor se alcătuieşte din „cele-care-mărginesc" – în greceşte, un participiu activ la neutru plural (*perainonta*, περαίνοντα de la verbul περαίνω). Deci obiecte, cauze, principii care „modelează determinist", faţă de cele „nedeterminate, infinite, informe, negative etc.", denotate de adjectivul cu statut nominal, nepredicativ, la neutru plural: *apeira* (ἄπειρα).

[42] Cu alte cuvinte, deşi se definiseră noţiunile matematice diferite, nu se făcea încă o distincţie terminologică între „unu", *heis* (εἷς), numeral cardinal, început al şirului de numere, şi *monas* (μονάς) ca unitate-întreg şi monadă cosmică, tocmai, pe cât se pare, din cauza faptului că, uneori, ele coincid, iar cea din urmă nu are încă semnificaţia din platonism. Totuşi, evoluţia conceptelor nu poate fi lesne decisă sub raport epistemologic.

[43] Pentru enunţul acestui celebru jurământ, v. forma lui „genuină", în contextul din Aëtius, „Pythagoras", *Elemente...* (*Filos.*, vol. I, p. a 2-a), fr. 35 – 58 B DK, cu locurile paralele indicate acolo şi raporturile ditnre *tetradă* şi *decadă* (*ibid.*, mai ales nota 187). Ca număr sacru, 4 (sau *tetrada*) cuprinde şi numerele care, adunate, dau 10 (= 1 + 2 + 3 + 4). Folosind majoritatea studiilor moderne (în special P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tetrade*, Paris, 1932) referitoare la această concepţie, Timpanaro Cardini (*a. l.*) derivă din această însumare formula generală pe care au stabilit-o la un moment dat pythagoreii:

$$1 + 2 + 3 + ...n = \frac{n.(n+1)}{2}$$

[44] Despre *decadă* ca număr perfect se alcătuise o doctrină închegată, cardinală în pythagorism –v. fragmentele philolaice A 14 şi B 11, unde se citează şi un tratat al lui Archytas, rezervat acestui număr. Am indicat în repetate rânduri – şi în nota precedentă – cum generează numărul *patru* prin adunarea elementelor sale constitutive *decada*, număr perfect (*teleios*); potrivit definiţiei rezumative a lui Al. **Olivieri** (*Civiltà Greca nell'- Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 51), **4** „dă o limită primei serii de numere şi în felul acesta determină şi mărgineşte infinitatea lucrurilor" (ca bază a sistemului decimal). Tocmai fiind un număr „generator", *tetrada* [4] devine „rădăcină" a naturii lucrurilor, implicit garant al *sănătăţii*, care ia fiinţă prin echilibrul celor patru elemente, dintre care numai două sunt primordiale pentru pythagorei – focul şi pământul – , celelalte fiind „puteri" ale acestora (2^2 în lumea stihiilor generând aerul şi apa din foc). Tetragrama devenise înainte de celelalte simboluri un însemn al pythagorismului.

Fragmentele doxografice A 12 – A 13 ilustrează în continuare, prin enunţuri schematice, preocuparea lui Philolaos de aprofundare a simbolismului fiecărui număr din alcătuirea *decadei*.

[45] Din nou se insistă asupra *tetradei* (numărul *4*) care ar conferi lucrurilor „extensiunea matematică cu trei dimensiuni"; de aceea este şi primul număr piramidal (cf. Olivieri, *loc. cit.*). De fapt forma cea mai simplă de poliedru regulat („volum") al geometriei care ordonează spaţiul era piramida simplă – sau tetraedul (după cum vom vedea, echivalată cu *focul*), construit din 4 triunghiuri (care alcătuiesc pe o suprafaţă de *bază*, în funcţie de o înălţime, figura ce cuprinde parametrii unor *lăţimi* succesive).

[46] „Calitatea şi culoarea" simbolizate de *cinci (pentada)* desemnează „aspectul exterior, calitativ al lucrurilor" (Timpanaro Cardini), aşa cum se vede şi din folosirea termenului *chroa* („culoarea epidermică", „tenul"), pentru a denumi suprafeţele

concrete. Numărul *cinci* dă „coloraţie şi calitate fizică" obiectelor naturale, întrucât după *tetradă* (sau „rădăcină stihială") el desemnează ultima înfăţişare a focului exterior care învăluieşte sfera cosmică şi devine astfel *cvinta esenţă* (lat. *quintessentia*) sau – mai exact –, potrivit fr. **B** 12, al cincilea corp, care asigură stabilitatea sferei şi „o conduce" (am putea spune că sintetizează aparenţele). De fapt *pentagrama* (un *pentagon* – figura cu 5 unghiuri), rezumând şi proporţiile corpului omenesc – microcosm, înscris în sferă devine cea mai semnificativă emblemă a pythagorismului, legată de secţiunea de aur (cf. M. Ghyka, *Le nombre d'or*, t. I, cap. II – „La divine proportion", pp 43-59); v. de asemenea versiunea română, în vol. *Estetică şi Teoria Artei*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, pp. 51 – 63 şi planşele 1 – 25, 73 – 84.

[47] Ca „principiu al însufleţirii" (gr. ψύχωσις), *hexada* (sau numărul „şase") apare încă din cele mai vechi mărturii ale şcolii. Această „potenţă creatoare de viaţă" (Timpanaro Cardini) stă şi la baza credinţei în cubul psihogoniei (aşa cum arătam în nota citată *supra*). De aceea tocmai, numărul *trei* fiind începutul autentic al seriei numerelor impare ce delimitează obiectele (seria lui *peras*), ridicarea sa la putere, 3 · 3 (sau 3^2) dă *hexada*, simbolul „însufleţirii" ca ciclu vital. După cum este dispus pe feţele unui zar (gr. *kybos*: „cubul" sau pătratul perfect), el figurează seria numerelor întregi posibile care se opun pe fiecare faţă a volumului respectiv, în aşa fel încât ultima pereche **1 – 6** ne dă echivalentul originii şi al împlinirii unui ciclu de viaţă. Dacă se repetă 6 prin ridicare la cub, obţinem 6 x 6 x 6 = **216**, ciclul periodic pe care mărturia sus-menţionată îl considera seria metempsihozelor fondatorului confreriei. De fiecare dată, suma cifrelor opozabile însumează în mod constant un *şapte*, ultimul număr-prim al decadei.

[48] După numărul *însufleţirii*, aşa cum rezultă şi din formularea de mai sus, vine *şapte* sau *heptada*, întruchipând **lumina** primor-

dială (*phos*). Fragmentul *B 20*, echivalând acest simbol cu „divinitatea" este mai degrabă un text apocrif. Ne menţinem de fapt în cuprinsul unei trepte a simbolurilor naturiste, cu referinţe antropocentrice şi se atinge prin *şapte* un prag al abstractizării: lumina reprezintă şi *viaţa* sau principiul ei cel mai nobil (se substituie de altfel acestei noţiuni în multe metonimii ale rostirii poetice); tot de această chezăşie depinde şi *sănătatea* (cicluri sau bioritmuri în cuprinsul unei existenţe).

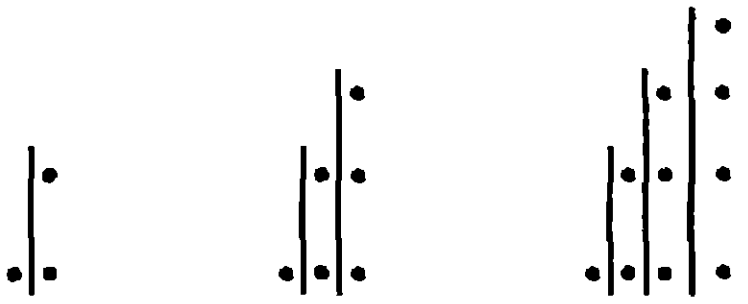
[49] Odată cu *octava* (în această proporţie doar abstracţiune numerică), se vede clar că simbolismul kosmopoietic al numerelor culminează cu întruchiparea omului ca fiinţă inteligentă, capabilă de sentimente; mai ales iubirea, ca impuls erotic şi ca prietenie. Dacă *patru* era izvor de viaţă, combinare de stihii în natură, *opt* este asociat eventual şi cu octava muzicală sau cu octocordul – armonie inteligentă. În sfârşit, **8,** prin reduplicarea lui **4,** aduce la împlinire „apariţia inteligibilului". Numeroşi cercetători au subliniat de aceea polisemia diferitelor întruchipări simbolice: aceleiaşi cifre sau aceluiaşi unghi dintr-o figură (după cum se spune şi în A 14) i se atribuie mai multe personificări, întrucât şi divinităţile păgâne adeseori cumulează o serie de atribute, în constelări cu semnificaţii diverse. Textul grec semnifică oricum *coincidenţa* de atribute care, sub forma *eros*-ului, a **prieteniei** (*philia*), a **gândirii** (*epinoia*) şi **chibzuinţei** (ca „sens imanent orientativ" sau *metis*), *litt.* „se întâmplă celor existente" (... φησὶν συμβῆναι τοῖς οὖσιν). De altfel, ac te patru accidente ontologice presupun de fiecare dată doi parteneri (însumează), deci elementele unui model *octogonal.*

[50] Sunt cei doi conducători ai Academiei (şcoală de filosofie ateniană), după moartea lui Platon, întemeietorul ei. **Speusippos**, care va sta între 347 – 339 în fruntea şcolii, reia doctrinele pythagoreice ale arithmologici, la fel cum va face şi succesorul său, **Xenocrates** din Chalcedon, (scolarh între 339 şi 314), acesta din

urmă încercând o sinteză eclectică, din care nu vor lipsi şi elemente aristotelice, deşi (potrivit lui Diogenes Laërtios, IV, 13) ar fi compus şi el lucrări de inspiraţie pythagoreică: *Învăţăturile lui Pythagoras, Despre numere, Despre intervale, Geometria* – în două cărţi (T. C.).

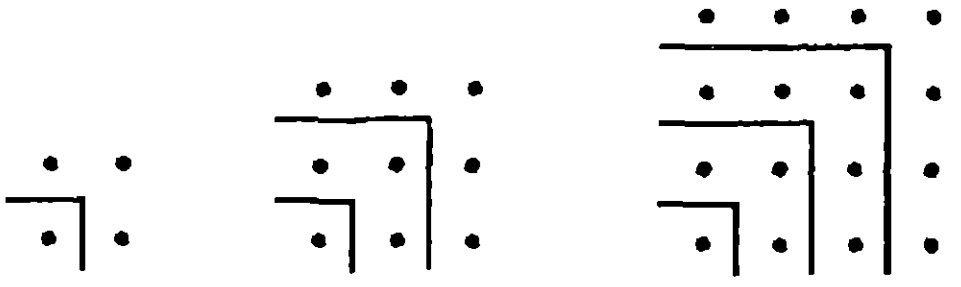
[51] Pare să fie o compilaţie alcătuită cu discernământ – pe alocuri, probabil, o sinteză, influenţată de teoria numerelor dezvoltată de Platon. În orice caz e semnificativă şi revenirea la sursa mai veche, a elementelor transmise sub autoritatea înţeleptului din Samos. Acestea sunt tocmai „învăţăturile studiate cu râvnă" – în original: *Pythagorikai akroaseis*, deci transmise prin **„audiere"**, oral, *spudasthesai*, „cu zel" (păstrate cu fidelitate). La ele se adaugă şi selecţia din „scrierile lui Philolaos". Aşa cum se va vedea şi din fr. **B. 11,** s-ar putea să fi ajuns până în secolul IV î.e.n. printre asemenea „însemnări" (*syngrammata*) şi o carte *Despre decadă* sau *Despre număr* (în general); primul titlu apare mai frecvent la compilatorii care dau citate philolaice.

[52] *Numere liniare* (gr. *arithmoi grammikoi* sau – mai precis – *a. euthygrammikoi*, „rectilinii") sunt cele care nu pot constitui nici suprafeţe (ca cele *poligonale* – v. *infra*), nici volume specifice numerelor plane şi solide), deoarece sunt *numere prime*, „aşadar, nu pot să rezulte dintr-un produs" (T.C.), pentru a duce la construcţia figurilor. Acestea sunt noţiuni specifice arithmo-geometriei pythagoreilor, la fel ca vestitele *numere poligonale*. P. Tannery, în *Pour... la science héllène*. Paris, 1887, Append., II, p. 375, nota 1, relevă expresia comentată (*număr* **liniar**), ca un termen rar, folosit pentru prima dată în această mărturie, atestând sursa pythagoreică veritabilă reprodusă de Speusippos. Astfel de numere **„recti-liniare"** trebuiau reprezentate numai prin punctarea unei linii simple (*gramme*), cu un număr de puncte care corespunde cifrei. De exemplu:



1 + 2 sau 1 + 2 + 3 sau 1 + 2 + 3 + 4 etc.

faţă de numere piramidale – cum ar fi, de ex.:



1 + 3, 1 + 3 + 5, 1 + 3 + 5 + 7 etc.

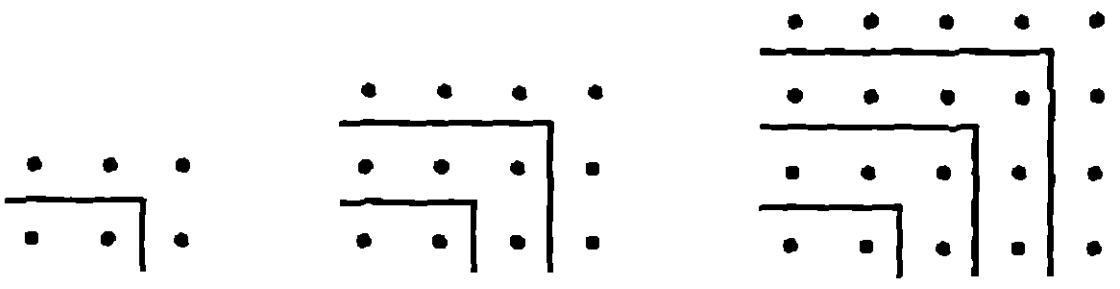
De altfel, definirea tipurilor respective de numere cu proprietăţi figurate revine ceva mai departe (v. şi notele 71 – 75), în textul reprodus ca un citat din Speusippos.

[53] Aceste specii de numere sunt toate *poligonale*, în contrast cu cele *liniare* definite *supra*. Într-o terminologie proprie numai pythagorismului, se definesc drept *poligonale* toate numerele care nu sunt prime şi, prin reprezentare cu ajutorul gnomonilor, duc la orânduirea numerelor-puncte în forma unor elemente de figuraţie cu unghiuri, încadrând astfel spaţiul *suprafeţelor*, – numerele **„plane"** cu specii „variate" – şi chiar al *volumelor* – numerele „solide". Ambii termeni sunt definiţi la Euclid, în *Elemente*, cartea a VII-a, 16 – 17, unde regăsim de fapt pe de-a-ntregul doctrina pythagoreilor din epoca „medie". Numărul *plan* este un produs a două numere, cel *solid*, produsul a trei numere; de fiecare dată factorii se numeau „laturi". Dintre speciile de *numere plane* am reprodus în nota precedentă figuraţia celor **„pătrate"**, obţinute potrivit definiţiei noastre prin ridicare la pătrat (deci un număr înmulţit cu el însuşi), dar, pe baza metodei gnomonice, o serie pară, ce rezultă

din însumarea termenilor seriei impare 1 + 3 = 4, ... + 5 = 9, ... + 7 = 16 etc. Numerele **„rectangulare"** (sau „dreptunghiulare") se prezintă de fapt ca produs al laturilor unui dreptunghi *heteromekes*, deci cu numere diverse, deşi se însumează seriei pare:

2 + 4 = 6 (2 · 3), + 6 = 12 (3 · 4), + 8 = 20 (4 · 5)...

Vom avea – respectiv – figuri geometrice de tipul:



În mod similar, vom obţine numere poligonale **„triunghiulare"** prin însumarea succesivă a termenilor din seria naturală a numerelor întregi:

1 + 2 = 3, + 3 = 6, + 4 = 10 ...

Sau numere **„pentagonale"**, figurând progresiunea

1, 4, 7, 10, 13 ... 1 + 3 = 4, + 3 = 7, + 3 = 10 ...

După aceleaşi criterii se construiau şi celelalte numere poligonale; hexagonale, heptagonale etc. Desigur - aşa cum arătam şi în comentariul la fragmentul citat *supra* din Pythagoras -, proiecţia numerelor cu ajutorul gnomonului ţine seamă de felul în care se dezvoltă seriile numerice construite alături (rectiliniar) sau în jurul unităţii-monadă. *Numere gnomonice* propriu-zise trebuie considerate cele obţinute prin triangulaţie. adăugându-se un gnomon dreptunghic unui termen impar, pentru a se obţine termenul respectiv *n + 1* (în care notăm cu *n* suma termenilor precedenţi; v. figura numerelor triunghiulare, toate impare). Faţă de marea clasă a numerelor *plane*, potrivit definiţiei lui Euclid (cărţile II şi VII), numerele *solide* (*stereoi*) îşi trag denumirea de la figuraţia lor spaţială, prin modele care corespund volumelor (din geometria ce construieşte figuri în

spaţiu), implicit de la exponenţii care corespund *puterilor*. Vor fi deci numere *tetraedre, cubice, hexaedrice* etc. În sensul acesta Speusippos numeşte în acest fragment numărul *4* **piramidal**, întrucât corespunde piramidei (T.C.). La Platon, în *Timaios* 31 C-32 C, se reîntâlnesc denumirile de numere **solide** - propriu-zise cu volum (*ankos*) - şi *plane*, raportate la puterile numărului şi proiecţia lor în spaţiu. Consideraţii despre dezvoltarea ulterioară a elementelor de teoria numerelor inerente acestor concepte se găsesc la G. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. I, Leipzig, 1907 şi la Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, Bucureşti, 1968. În general se aprofundează mai întâi conceptele de progresii şi recurenţe numerice.

[54] Sunt cele cinci volume, ale căror figuri corespund corpurilor cosmice (probabil încă din vremea lui Hippasos - v. *Filos... până la Platon*, I, 2, pp. 47-49 şi 134-135), în sensul că aceste poliedre fundamentale simbolizau cele patru elemente - v. mai departe fr. **A 15** şi **B 12**, cu notele de acolo. Bineînţeles, contau mai ales interpretările date relaţiilor între unghiuri, dar totodată problematica inerentă atât înscrierii în sferă, cât şi raportării la figura cercului. De aceea până în zilele noastre poliedrele respective (*tetraedrul, hexaedrul* sau „cubul", *octaedrul, dodecaedrul* şi *icosaedrul*, numite probabil încă din vremea lui Speusippos „corpuri platonice") rămân figuri de bază pentru orice *reprezentare geometrică a spaţiului*, şi analiza lor riguros ştiinţifică oferă concluzii fundamentale, întrucât ele descriu modelul tuturor fenomenelor de rotaţie spaţială în Univers. Putem avea încredere în asemenea legi de „armonie matematică", a căror interpretare pe baza raporturilor simetrice a fost sintetizată de H. Weyl - cf. *Simetrie* (versiune română), Bucureşti, 1966, p. 89 -, cu o precizare foarte importantă pentru a diferenţia esoterismul pythagoreic de optica modernă: „noi nu mai căutăm această armonie în forme statice, cum sunt corpurile regulate, ci în legi dinamice. După cum

poligoanele regulate sunt legate de grupul finit al rotaţiilor plane, tot astfel poliedrele regulate trebuie să fie intim înrudite cu grupurile finite ale rotaţiilor proprii în jurul unui centru O în spaţiu".

[55] Am adăugat în traducere precizarea „în mod corelativ", deoarece se cereau reliefate însuşirile acestor studii, care încă din vremea lui Philolaos şi Archytas elaborează teoreme referitoare la fiecare din cele cinci poligoane („proprietăţi **specifice**"), ajungând apoi la cele generale - „proprietăţi comune" întregii clase de figuri. După cum spune Timpanaro Cardini (*a.l.*): „formulazione teorica delle proprietà metriche dei poliedri regolari convessi, lavoro che raggiunse poi la sua perfezione nel libro XIII degli *Elementi* di Euclide".

[56] Ca majoritatea comentatorilor, preferăm lecţiumi din Diels - Kranz textul emendat potrivit propunerii lui Tannery: „despre proporţia continuă şi cea discontinuă" (deci odată cu repetarea prepoziţiei se precizează construcţia). În text primul termen („proporţia **continuă**", gr. *analogia*) se referă atât la o *progresie aritmetică* (de tipul 2, 4, 6, 8, 10...), cât şi la una *geometrică* (de ex. 2, 4, 16, 256...). Celălalt („proporţie **discontinuă**", potrivit lecţiunii *peri antakolouthias*) desemnează „corespondenţa dintre o serie de raporturi", aşa cum se prezintă - de exemplu - proporţia aritmetică sau geometrică între două sau mai multe raporturi constante (sau care, nu formează prin seria lor o progresie" - T.C.).

De exemplu:
1 : 2 :: 8 : 16 :: 12 : 24

La Diels - Kranz lecţiunea *anakolouthias* presupune că studiul *progresiilor* ar fi luat în considerare discontinuitatea ca *in-consecventă* şi nu ca raport proporţional.

[57] Cele două adjective la superlativ din textul grec (*physikotaten* şi *telestikotaten*) au fost alese pentru a da o pondere specială cali-

ficării elementelor de conţinut din a doua parte a micului tratat *Despre numere*, unde Speusippos se ocupa în mod exclusiv de simbolistica *decadei* (cf. şi fr. *B 11*), analizată pe două planuri corelative. (*A*) **natura**, întemeiată pe tot felul de proporţii armonice şi raporturi între numere bazate pe sistemul decimal; (*B*) **imanenţa** numărului **zece** pentru „desăvârşirea" tuturor *făpturilor*. Din acest punct de vedere i se atribuie *decadei* virtuţi aproape magice, termenul *telestikós*, „capabil să desăvârşească", fiind conotat de însuşirile atribuite iniţiatului, care devine *teleios* („perfect", „desăvârşit") după ce a fost modelat de riturile misterice.

[58] De aici înainte dezvoltarea enunţului se resimte de pe urma speculaţiilor platonice: *decada* este o *idee-arhetip* (în text *eidos*, aici „formă ideală") care asigură „din sinea ei" (*aph' heautes*) precizia de mecanism a fenomenelor cosmice (*kosmika apotelesmata*, reliefând mai ales „**efectele**" acestora), ca un fel de „artefact modelator" (*technikon*, construit cu dativul).

[59] Precizarea, inserată ca un fel de paranteză, ne atrage atenţia în mod special că întregul simbolism al decadei - dezvoltat în citatul care alcătuieşte restul fragmentului - trebuie interpretat ca o dovadă peremptorie a determinismului cosmic obiectiv. Numerele nefiind pentru pythagorei separabile de imanenţa lucrurilor, însuşirile teoretice studiate de „arithmologie" nu pot intra sub incidenţa hazardului (*tykhe*) şi nu depind de opiniile subiectului cunoscător (ἀλλ' οὐχ ἡμῶν νομισάντων).

[60] Alte lineamente ale terminologiei specifice pentru ideaţia platonică, impregnate chiar de coloratura exaltării neoplatonismului. *Decada* e concepută ca o „temelie ce fiinţează" (θεμέλιον ὑπάρχουσαν), „paradigma perfecţiunii" sau „modelul" pe care şi l-a propus o divinitate supremă, *demiurgul* Universului (în text se utilizează termenul *poietes*). Pentru obârşia pythagoreică a conceptului, Timpanaro Cardini trimite la fr. *11* din Hippasos (cf. - *Filos. . până la Platon*, vol. I, 2, pp. 137-138, cu notele aferente),

unde *numărul* (în general) este definit fie ca „prima paradigmă a creaţiei [*kosmopoiia*"], fie ca un „instrument conceptual-discriminativ", *organon kritikon* al unei „divinităţi creatoare", *kosmourgou theou*.

[61] Specificarea **„număr perfect"** a fost adăugată în text de H. Diels, deşi Kranz – în aparat, la p. 401 – o consideră superfluă, întrucât avem de-a face cu un termen tehnic. Dar aici nu este vorba numai de perfecţiunea teoretică a decadei, ca însumare ce „se desăvârşeşte", pe măsură ce se adună primele patru numere (1 + 2 + 3 + 4 = 10), deşi Timpanaro Cardini consideră că număr perfect (*teleios*, fără determinare) se numea doar cel format din suma divizorilor (deci **6** = 1 + 2 + 3). În mod limpede, Philolaos, compilat de Speusippos, demonstra „perfecţiunea" decadei, atât ca număr matematic („pur"), cât şi ca număr ce defineşte *natura* – cum precizează mai departe contextul, prin locuţiune adverbială (*kata physin*). În ediţia sa din *Theologoumena*, de unde provine acest fragment, De Falco trimite la toate locurile paralele, despre semnificaţia cosmico-naturistă a *decadei*. Aşa se numeşte de altfel la Iamblichos întreg capitolul final (X, pp. 79 – 87, *ed. cit.*), iar printre mărturiile paralele (De Falco, p. 82 în notă), ar fi de amintit Nicomachos, *Introd.*, p. 122, 18 sq.; Iambl., *In Nicomachi Introductionem* (ed. Pistelli), p. 43, 16; Anatolius, *Tratatul despre decadă şi numerele din cuprinsul ei*, p. 32, 3; Macrobius, *Comm. in Somnium Scipionis* (ed. Eyssenhardt), I, 6, 76, Isidorus, Migne, PL, 83, 191, fragmente pythagorice editate de Delatte (*Études...*, pp. 174, 55 etc.). Un extras din Anatolius încheie de altfel ediţia sus menţionată şi, la fel ca textul de bază, el defineşte decada ca un fel de „cerc şi limită a oricărui număr", care devine paradigma simetriilor (= a proporţionalităţii – **cap. cit.**, pp. 79 – 82) din *Kosmos*; ca atare domină totodată raporturile numerice din cuprinsul sferei.

[62] Altfel spus: oamenii din multe neamuri (ce aparţin unor culturi diferite) se întâlnesc în privinţa folosirii decadei (şi a zecilor)

pentru numărătoare, deşi pot folosi convenţii care diferă pentru celelalte detalii de numeraţie şi calcul. Observaţia se distinge prin pertinenţa ei sub raportul antropologiei culturale şi al teoriei numerelor. Chiar în culturile unde se luau ca termene şi baze de numeraţie alte „cifre" (de ex. „*şase*", la babilonieni), seria numerelor naturale întregi implică la un moment dat însumarea zecilor şi notaţii corespunzătoare. O notă sintetică, sub forma interogaţiei despre numărătoare extinsă în bază de *zece*, va fi atribuită lui Aristotel, *Probleme*, XV, 3, 910 b: „De ce toate popoarele, barbari şi eleni, numără până la *10* şi nu până la un alt număr – de exemplu 5 –, pentru ca s-o ia de la capăt apoi, numărând «unu spre cinci», «doi spre cinci» ş.a.m.d.?" În acelaşi context se adaugă informaţia – de cea mai mare valoare pentru interpretarea vechiului simbolism al civilizaţiei preromane din ţara noastră – referitor la obiceiul *tracilor* de a număra până la 4 (cu reluarea seriei, după fiecare tetradă). Explicaţia ce se dă în această mărturie păcătuieşte prin naivitate: tracii, ca nişte copii, n-ar fi în stare să reţină în memorie numere ce trec de baza patru şi n-ar avea nici obişnuinţa, nici conceptul de multiplu! Timpanaro Cardini (*op. laud.*, p. 131, nota a.l.) înlătură pe bună dreptate această motivaţie discriminatorie şi simplistă, insistând asupra momentului ontologic-ritual. Savanta italiană consideră că pare mult mai verosimilă influenţa tracilor asupra doctrinei lui Pythagoras, mai ales datorită sacralităţii lui 4, celebrul *tetraktys* (o ipoteză similară am formulat noi înşine în legătură cu religia geto-dacă şi asocierea Zalmoxis-Pythagoras). Practica numărătorii şi aritmetica elementară (computaţia) se numeau la greci *logistică* (λογιστικὴ τέχνη, cf. Platon, *Gorgias*, 450 D, 451 B, şi *Statul*, 525 A), în opoziţie cu *arithmetike* (= de fapt, „teoria numerelor şi a operaţiilor matematice").

[63] După Tannery, *Science héllène...*, p. 388, nota 1, ultima frază (de la „multe altele nu-i sunt proprii doar acestuia" până la fine) reprezintă un adaos, de tipul unei glosse, care a fost inserată

în text. Ea completează însă în mod oportun definirea „perfecţiunii" lui zece, deoarece, cum reiese din ceea ce urmează, se înşiră de fapt anumite proprietăţi ale numerelor distincte din seria *1* la *10* şi „altele" care ţin de teoria generală a numerelor, raportate la construcţia figurilor geometrice.

[64] Prima din cele trei proprietăţi ale *decadei* se referă la faptul că ea conţine două serii, cu acelaşi număr de termeni, din cele două mari categorii, fundamentale pentru filosofia pythagoreică: cinci termeni *pari* (sau „pereche" – seria *2, 4, 6, 8, 10*), cinci *impari* (sau „nepereche" – seria 1, *3, 5, 7,* 9). În greacă, seriile *artioi* şi *perissoi*, fără să fie *heteromereis* (deci „nu diferă ca număr de părţi constîtutive").

[65] În terminologia greacă: dacă parul nu este *sym-perainon* (deci „număr terminal") „delimitat împreună cu o unitate", cealaltă serie (a imparilor) „va prisosi": va fi prea lungă. Precizare aproape superfluă.

[66] Până acum s-au dat caracteristici ale numerelor potrivit opticii geometrizante (definind numere propriu-zis „pythagoreice"), care distingea – cf. *supra* şi notele 52-53 – proprietăţi „liniare, plane, solide", aşa cum rezultau din construcţia proiectiv-gnomonică. Dar aici se defineşte a două proprietate a decadei – de fapt, a domeniului numeric în general –, sub raportul *aritmeticii* antice (sau a teoriei numerelor), deosebindu-se numerele p r i m e de celelalte, pe care doar ştiinţa veche le mai numea *secunde* (prin contrast!) sau „compuse" (în sensul că se alcătuiau din mai mulţi divizori decât 1 şi numărul respectiv). Chiar Tannery sublinia că denumirea de numere „secunde" sau „compuse" a ieşit din uz, cea de numere *prime* fiind o achiziţie perenă a pythagorismului.

[67] Al doilea element al frazei pare, la fel ca glosa semnalată în nota 63, o interpolare în text, aici oarecum arbitrară. O distribuţie complementară de două serii la fel de lungi, una cu termeni *primi*, se mai întâlneşte doar la numerele *12* şi *14* (deci era inutil să se lase chestiunea în suspensie, prin formularea „altele câteva").

[68] Se rezumă astfel a doua proprietate a decadei, alcătuită din serii cu egală distribuire şi în privinţa raportului dintre cinci numere *prime* sau „necompuse" (*1, 2, 3, 5, 7*) şi cinci numere „secunde" sau „compuse" (4, 6, 8, 9, 10), ultimele fiind pur şi simplu *ne-prime* (cf. *supra*). Repetiţiile obositoare din acest pasaj sunt atribuite în mod just de Tannery necesităţii de a familiariza pe cititor cu noţiunea de „b a z ă" numerică din fraza precedentă. *Pythmen* sau „bază" este cel mai mic număr cu o proprietate dată şi – în alte contexte – restul diviziunii unui număr prin 9 (astfel la Pappus).

[69] Ajungem la cea de-a treia proprietate aritmetică a decadei (Tannery – „une troisième égalité"). De fapt, o egală distribuire de *sub-multipli* şi *multipli*. Unele dificultăţi le oferă aici obţinerea unor serii la fel de lungi şi de aceea s-a remediat o lacună în textul manuscris: „numărul 4 <trebuie adăugat>" (cf. ediţia De Falco) şi în seria *multiplilor*, „ca multiplu de **2**", restabilindu-se astfel distribuţia egală, după ce „trebuie scos din seria" [de multipli] „numărul 7". Aşadar vom avea cinci submultipli „1, 2, 3, 4, 5", urmaţi de cinci multipli „4, 6, 8, 9, 10". Se repetă **4**, număr cardinal (în sensul etimologic şi tare al cuvântului), iar *7* poate fi exclus, nefiind multiplu al unităţii, întrucât *1* este doar „baza" seriei numerice precedente (potrivit concepţiei greceşti), nu „o unitate propriu-zisă" (v. şi fr. A 10 *supra*), deci singur nu poate funcţiona ca factor al unui produs sau ca submultiplu al lui 7, care nu rezultă deci dintr-o multiplicare propriu-zisă (alicotă).

[70] A patra proprietate a *decadei*, după Speusippos, ia în considerare toate raporturile (*logoi*) posibile între numere, surprinse în cadrul seriei *1 ... 10*. Întrucât termenul *logos* (λόγος) desemnează proporţionalitate, trebuie să ne referim de fiecare dată la concepereа numerelor ca mărimi, luate proporţional în cuprinsul entităţii-decadă. Se consemnează raporturi de *egalitate* (de ex.: a + b: : b + a + c : : c ... 10 sau 2 + 3 : : 3 + 2 : : 5 + 5 ... 10) de *superioritate* (de ex. 2 < 1, 3 < 2, 4 < 3 ... 10 sau 1 + 1, 2 + 1, 3

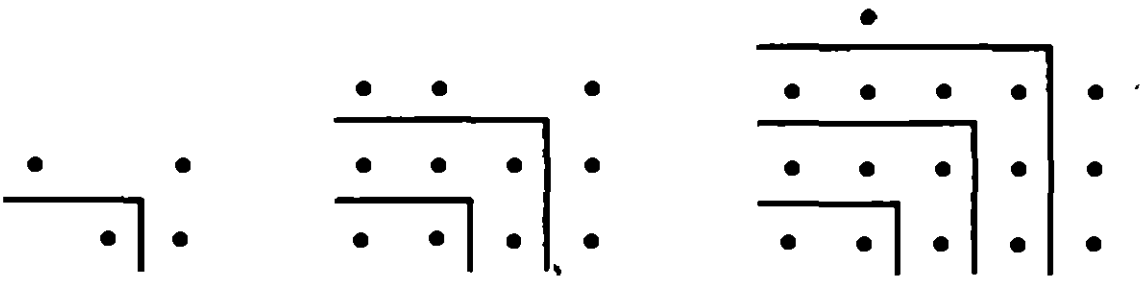
+ 1, ... 9 + 1), de *inferioritate* (inversarea raportului precedent – de ex. 9 < 10 ... 3 < 4, 2 < 3, 1 < 2 = 10 – 1, ... 4 – 1, 3 – 1, 2 – 1). Vine apoi raportul *epimorion* (ἐπιμόριον) sau *super particularis proportio* (cf. de ex. Boëthius, *De musica*, III, 11) în care totdeauna elementele se află în raportul $(n + 1) : 1$. La Tannery (*op. cit.*) se numeşte „le rapport de *quantième en sus*". Îl putem transpune şi sub forma

$a = b + (b/n)$, deci $a : b = (n + 1) : n$

în care *a*, numărul mai mare (superior), este egal cu *b plus* o parte din *b*. De exemplu raportul 3 : 2 (*hemiolio*) sau 4 : 3 (*epitriton*) ... Faţă de raporturile precedente – *de superioritate* şi *inferioritate* – aici trebuie să pornim de la o *împărţire* în *n* elemente riguros egale între ele (pentru *a* şi *b*). B. L. van der Waerden, *op. cit.* cap. „Die Harmonielehre der Pythagoreer", p. 373 şi urm., pune acest raport la baza învăţăturii despre armonie (v. şi capitolul „Die Arithmetik ...", pp. 392 – 423). În fond, aşa cum indica A. Szabó în *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapesta, 1978, pp. 174 – 177, această propoziţie (a 3-a din *Sectio Canonis*) ne dovedeşte că nu poate să existe o medie geometrică între două numere care se află în *ratio superparticularis* şi definesc astfel medietatea muzical-armonică. Aşa sunt relaţiile de *octavă* (2 : 1), *cvintă* (3 : 2) şi *cvartă* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 375 şi urm.; v. de asemenea la noi în *Filos. ... până la Platon*, vol. 1, *2*, fr. 14 din Hippasos şi notele de la pp. 148 – 151). Se prelucrează deci în caracterizarea decadei la Speusippos date foarte vechi, anterioare probabil lui Archytas (cf. observaţiile lui Szabó, *op. cit.*, cu privire la cele zece medietăţi pythagoreice, având la bază cea mai simplă ecuaţie de proporţie între două segmente $\frac{a+b}{a} = \frac{a}{b}$ sau raportul secţiunii de aur.

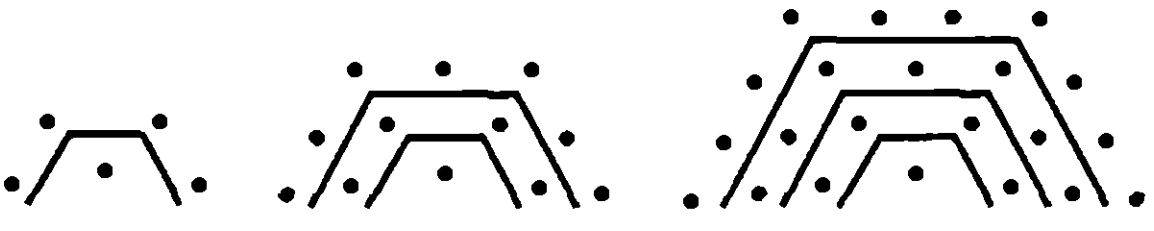
[71] Se revine la proprietăţile figurate ale numerelor geometrice (cf. notele 52 – 53) şi se începe – cum e natural – cu numerele *liniare*. Proiecţia în spaţiu a proprietăţilor „pythagoreice" ale

numărului, cu definiţiile succinte din textul nostru, se regăsesc şi în caracterizarea dată de Aristotel (în *Metaph.*, VII (Z), 11, 1036 b) ierarhiile spaţiale din pythagorism. Asupra lui *4* ca număr piramidal se revine mai departe. Numerele *liniare* se orânduiesc toate sub formă de *proporţii*. Numerele *plane* şi *solide*, care pot fi reprezentate prin figuri geometrice, se obţin fie prin *însumare* (cele *poligonale* sau „solide"), fie ca *produs* (numere *plane*). În cadrul *tetradei*, 2 devine astfel „principiul" numerelor şi al progresiei *liniare, 3*, al celor *triunghiulare, 4*, al celor poligonale. Cu ajutorul primului număr triunghiular obţinem de exemplu seria numerelor *pătrate* (cum ar fi 1, 4, 9, 16, 25, 36 ...), la fel cum proiecţia lui *patru* ne ajută să construim numere *piramidale, pentagonale, hexagonale* etc., ţinând seama de aşezarea gnomonică în jurul punctului-monadă. Reproducem după Fr. Lasserre, *The Birth of Mathematics*, London, 1964, pp. 52 – 53, tipurile de construcţie a numerelor:



$1 + 3 = 4 \quad 1 + 3 + 5 = 9 \quad 1 + 3 + 5 + 7 = 16$ etc.

generarea numerelor pătrate)



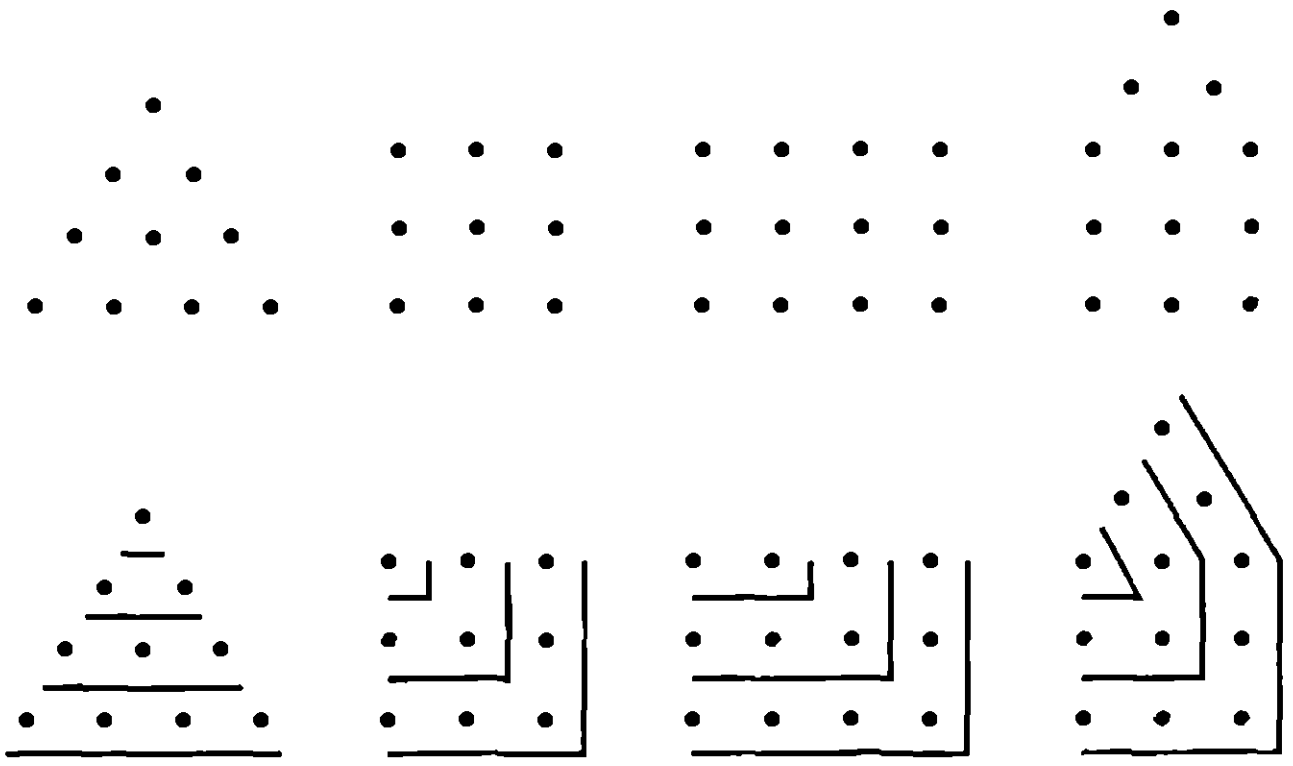
$1 + 4 = 5 \quad 1 + 4 + 7 = 12$ etc.

(generarea numerelor poligonale pentagonale, – pornind de la 4 piramidal).

Autorul comentează astfel această ultimă progresie: „In other words, for each arithmetical progression there is a corresponding progression of similar polygons, the *number of whose sides equals the ratio of the progression increased by* **2** : the pentagon for the progression of ratio *3*, the hexagon for the progression for ratio 4, and so on".

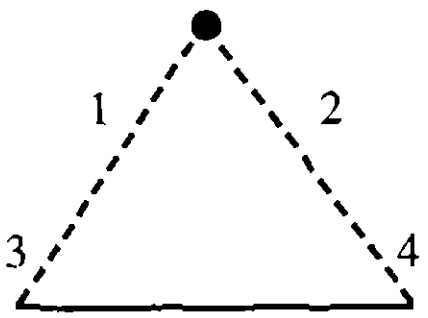
[72] Definiţia corespunde primei din cele zece „progresiuni" (*analogiai*), şi anume cea a r i t m e t i c ă, pentru care, dacă însumăm primii patru termeni *1* (+1 =), *2* (+1 =), *3* (+1 =) *4* sub forma 1 + 2 + 3 + 4 = *10*, obţinem iar numărul „perfect" al *decadei*, care poate fi de aceea „rezumată" sau „împlinită" în *tetradă*, ceea ce face termenii respectivi să devină echivalenţi şi substituibili în metalimbajul pythagoreic. Matila C. Ghyka, în splendida sa monografie *Le Nombre d' Or*, Tome I, *Les Rythmes*, cap. I şi II, mai ales la p. 34 (v. şi versiunea română, p. 36), arată că tetrada (*tetraktys*) „avea în acelaşi timp calităţile transcendente ale *decadei* ... şi calităţile dinamice de creştere triunghiulară, fiind ea însăşi baza generării tuturor numerelor figurate plane sau solide".

[73] Acum numerele se transformă în *figuri* geometrice, pornind de la conceptele definite în propoziţiile (şi în notele noastre!) precedente. Numerelor „plane" le corespund figurile geometriei *plane*, celor „solide", figurile geometriei în *spaţiu*. *Linia* rezultată din *doi*, ca şi *triunghiul*, se construiesc utilizând mai întâi două *puncte*, apoi *trei*, pentru figurile geometriei plane. Începând cu *tetrada* se pot construi figurile geometriei în spaţiu, cel mai simplu modul fiind acum *piramida*, care însumează toţi termenii precedenţi, ca o „desăvârşire" (*telos*) spre care tinde figuraţia primelor patru numere.



[74] Se ia în considerare o piramidă de tipul unui *tetraedru* cu bază triunghiulară, care prezintă 4 feţe (inclusiv baza) şi, respectiv, 4 unghiuri solide. Acestea din urmă reprezintă elementele necesare pentru construcţia „corpului solid", care va fi înzestrat totodată cu 6 muchii (câte două pentru fiecare din cele trei unghiuri solide care se înalţă din bază). Din nou se completează o însumare de *zece* elemente.

[75] Raţionamentele din această ultimă construcţie rămân obscure, în ciuda faptului că aparatul ediţiei Diels-Kranz (p. 401) explicitează fraza cu o figură:



Reproducem interpretarea lui Tannery (*op. laud.*, p. 389, n. 11) care – la fel ca ceilalţi comentatori – vede în această elaborare a lui Speusippos (?) o căutare forţată: „consideră probabil un punct şi

o linie: pentru această linie, două extremităţi [propiu-zis *pereta*, *„limite"*], iar de la punct la cele două extremităţi, *2* intervale [*diastemata*, termenul folosit şi în muzică]; apoi, într-un triunghi (pe care nu-l denunţă textul), *3* laturi şi *3* unghiuri. Dacă mai înainte îi dădea imediat numărul 10, acum trebuie să combine punctul, linia şi triunghiul".

[76] Ultima parte a fragmentului va înfăţişa construcţia figurilor geometrice, în funcţie de proprietăţile figurative ale numerelor *decadei* înfăţişate până aici: de la numere ca 1 ... 3 ... pentru construcţia figurilor *plane (triunghiuri* etc.) spre numere cu proiecţie în spaţiu, cum ar fi 1 ... 4, pentru figuri cum ar fi piramidele (sau modelele „solide": *stereoi*). Determinarea *kat' arithmon*, redată la noi prin „din punct de vedere aritmetic", pentru Tannery echivalează cu ierarhizarea numerică: „si l'on en considère le dénombrement".

[77] Triunghiul echilateral echivalează cu două interpretări posibile date numărului începând cu *monada*, mai ales în pythagorismul mediu (v. şi *supra*, fr. A 10). *Unu*, ca început al seriei numerice, *unitate* iniţială (*hen* sau *monas arithmetike*) oarecare din seria de numere naturale, pare aproape un echivalent al lui O, în concepţia lui Dedekind, de vreme ce corespunde şi egalităţii perfecte. Ca „specie" sau concept al *monadei* desemnează *„uni-formitatea"-(henoeides)*, de aceea poate fi considerat echivalent cu egalitatea unghiurilor şi laturilor în triunghiul echilateral. Aceasta din urmă poate fi reprezentată de raportul 1 = 1 (sau chiar O, întrucât este un număr *aschiston*, „care nu mai poate fi scindat" sau înjumătăţit). Raporturi de acest fel se adaugă celor care urmează pentru a produce iar *decada*.

[78] Termenul de *semi-pătrat* (gr. *hemitetragonon*), la fel ca cel de *hemitrigon* care urmează, sunt mai neobişnuiţi şi se mai întâlnesc doar în *Timaios* 54 B, unde Platon le împrumută desigur din vechiul pythagorism. Deci, după *echilateral* (fr. *isó-pleuron* – v. *supra*),

urmează *isoscelul*, care provine din împărţirea pătratului prin diagonală; este deci un *semi-pătrat* dreptunghic (nu orice fel de isoscel!), apoi *scalenul*, conceput ca „jumătate" a triunghiului *echilateral*, deci *hemitrigon*. Într-un compendiu recent, H. R. Radian, *Cartea proporţiilor*, Bucureşti, 1981, capitolul „Triunghiul dreptunghic isoscel" (p. 68, cu fig. 13), stabileşte sugestiv afinitatea dintre aceste construcţii şi secţiunea de aur (respectiv $\sqrt{2}$), utilizând tocmai un pătrat cu latura formată din ipotenuză şi înscrierea lui pe diametrul unui cerc. Cu atât mai sugestivă este definiţia *isoscelului* ca un corelat al *dyadei* sau proiecţia celei mai simple rădăcini pătrate.

[79] *Hemitrigonul*, propriu-zis „semi-triunghiul", corespunde *scalenului* – v. *supra*): bineînţeles, divizarea echilateralului se stabileşte prin omologie cu a pătratului (şi el cu laturi egale) care dăduse isoscelul.

[80] Urmează parametrii figurilor „în spaţiu", deci modele „*s o l i d e*" (gr. *s t e r e o i*) luate numai sub raportul distanţelor între puncte (nu propriu-zis corpuri geometrice). Figura cea mai simplă de acest tip, care corespunde numărului patru şi proiecţiilor sale (până la „împlinirea" lui 10), este *piramida*. În cele ce urmează Speusippos va înşira patru specii de piramide. Tannery, *op. cit.*, p. 390, semnalează o inconsecvenţă a lui Speusippos în caracterizarea celor patru tipuri: „Les pyramides devraient être, par analogie, subdivisées en quatre espèces de tetraèdres, suivant que tous les angles solides, trois ou deux seulement sont égaux ou tous enfin inégaux. Speusipe choisit encore des types spéciaux, mais celui de la seconde classe ne convient plus, car il introduit une pyramide à la base carrée". Celelalte piramide (1, a 3-a şi a 4-a) au baza triunghiulară.

[81] Explicaţia reia, în altă variantă, ideea care stă la baza definiţiei triunghiului echilateral (v. *supra*, nota 77). Piramida formată din triunghiuri echilaterale este un *tetraedru regulat* şi regăsim în toate privinţele, comparând unghiurile şi laturile, raporturi de

perfectă egalitate – ceea ce ar echivala cu o unitate, *monas*, „minimală" (în lipsa unui zero...).

[82] A *doua* piramidă se aseamănă cu *dyada*, mai ales datorită divizibilităţii perfecte şi însumării unui număr de *două* proprietăţi: piramida regulată cu baza pătratică diferă de cea precedentă, atât în privinţa planului rectangular, cât şi sub raportul numărului de feţe – patru la număr, care încadrează „unghiul închis" din vârful ei. Aceste două piramide corespund, cea dintâi (cu triunghiuri echilaterale) primului corp platonic (piramida regulată), cealaltă, dacă s-ar contopi la bază două piramide cu 4 feţe, *octaedrului* din seria celor cinci poligoane regulate, la care se referă şi dialogul *Timaios* – v. de asemenea figurile în secţiunea „Pythagoras", *Filos... până la Platon*, vol. I, 2, p. 47 (figurile „cosmice"). Cele cinci poligoane regulate formează infrastructura oricăror modele simetrice de rotaţie şi creştere în natură.

[83] Această proiecţie a fost analizată corect de Timpanaro Cardini (*a.l.*) spulberând astfel nedumeririle formulate de Tannery – şi mai recent de A. Maddalena, în ediţia sa. Se coboară un plan perpendicular din unghiul de vârf (prin excelenţă un element al corpului solid), pentru a tăia planul bazei în dreptul acelei laturi mai lungi a piramidei care alcătuieşte o ipotenuză. Deci perpendiculara din vârf nu taie doar faţa sprijinită pe ipotenuză, ci planul obţinut dacă ducem o mediană pe această latură mai lungă – în fond, cea care a dat bazei numele de „semi-pătrat" (= triunghi dreptunghic), fiindcă proiectează silueta unei diagonale a pătratului. Aşadar, piramida noastră cu baza dreptunghică este jumătatea celei cu bază tetragonală dinaintea ei; posedă o „deosebire" în plus când o proiectăm; deci, faţă de *dyadă* (proprie aceleia), corespunde acum *triadei*. Următoarea piramidă (cea de-a *patra*), este construită pe o bază „semi-triunghiulară", tot printr-o înjumătăţire a celei precedente (dreptunghice). Deci se va sprijini „la bază" pe un triunghi *scalen*. Corespunde tetradei fiindcă, în afară de cele *trei* laturi

neregulate (neegale) mai comportă o a *patra* însuşire (monadică). Aşa cum arată Timpanaro Cardini, „regăsim şi ceva din prima (monadă) în această ultimă piramidă, care se obţine sub raportul proiecţiei solide, dacă tăiem în două părţi egale tetraedul regulat, cu un plan ridicat folosind bisectoarea unuia din unghiurile sale diedre". Loria şi Van der Waerden au apreciat asemenea proiecţii ca pe nişte încercări valoroase de „a extinde prin proiectare în spaţiu proprietăţi cunoscute de prima generaţie a pythagoreilor numai pentru descrierea figurilor plane".

[84] Până acum s-au enumerat însuşiri ale numerelor extinse asupra *figurilor* (sau „modelelor") geometrice. În concluzie, se precizează cealaltă concepţie tipică pentru pythagorism: numerele-puncte sunt chiar principii generative ale realităţii înconjurătoare: „generează" lumea, Universul fizic. În acest proces de ierarhizare a raporturilor care stau la baza obiectelor fizice („corpurilor") şi apoi „întemeiază" însăşi existenţa sufletului-armonie, termenul *genesis* desemnează „generarea", ca procesualitate mereu prezentă în natură, prin aceea că face posibilă existenţa unor proprietăţi stihiale cum sunt „mărimile", ca entităţi geometrice materializate (spre deosebire de „figurile" dinainte) sau ca fiinţare concretă în lucruri (cum ar fi raporturile dintre *massă* şi *energie* în fizica modernă). Or, acest edificiu stihial-numeric (*arkhai*) este alcătuit din posibilitatea ca *punctul-monadă* (1 material – în fraza noastră *stigme*, „împunsătură", „trăsătură" – deci mărimea elementară spre deosebire de punctul abstract-geometric (*semeion* la Euclid) să genereze prin fluxiune *linia (gramme)*, echivalentul numărului doi sau al *dyadei*, ca extensie divizibilă (provenită din „fluxiunea punctului" – cf. Proclos, *In Eucl.*, p. 97, 6 Friedlein), principiu al parităţii, urmând apoi ca din linii să ia fiinţă suprafaţa (*epiphaneia* sau „planul", *epipedon*, care, pentru pythagorism, înseamnă al *treilea* principiu). În sfârşit, din asemenea reţele se desăvârşeşte un corp „solid" (*stereon*): al patrulea principiu fizic al fiinţării geometrice

(pentru posibilitatea structurării materiei într-un spaţiu tridimensional). Îndeosebi fr. 62 (Aristot., *De anima* 4, 409 a) confirmă ideea „generării" prin „mişcarea" (fluxiunea) punctului care dă linia, iar apoi prin mişcările „unităţilor" alăturate, liniile care vor delimita corpurile: „... căci punctul este o unitate având *poziţie*; deci există cumva de asemenea numărul sufletului şi are poziţie". Am citat raţionamentul, deoarece cu termenul *thesis* („poziţie determinată") se precizează şi momentul *configuraţiei* structurante, proprie genezei prin numere-puncte, de o importanţă covârşitoare atunci când va enunţa Democrit noua sa teorie atomistă (aşa cum reiese chiar din ceea ce urmează în tratatul aristotelic, *loc. cit.*).

[85] Intrăm în labirintul semnificării alegorice a numerelor, dezvoltată cu răsfrângeri multiple de orfico-pythagorici, unul din textele canonice fiind probabil „cartea" lui Philolaos, *Despre decadă*, de unde provine referinţa citată. *Pistis* nu este aici „credinţă religioasă" – semantism aproape inadmisibil în vocabularul precreştin al elenei. Se regăseşte în nume rădăcina şi lexemul din semnificaţia verbului, *pisteuo*: „acord credit", „dau încredinţare" (cu dativul). De aici conotaţia de *sinteză intelectuală*, metaforic atribuită numărului *zece*, identificat şi cu *Noos*, pentru a simboliza, după cum arată Olivieri (*Civiltà greca*, p. 52, „la più alta e sicura forma dell'intelligenza (πίστις)" sau, interpretând valoarea cauzativ procesuală din vocabula greacă, în sens activ, „numărul c a r e i n s p i r ă î n c r e d e r e" (T.C.), omul regăsindu-se în echilibrul cosmic amănunţit de structura decadică. „Părţile constitutive" ale *decadei* sunt numerele 1, 2, 3, 4, care dau prin însumare *zece*.

[86] Alegorismul întâlneşte, mai ales la nivelul apelativelor, tradiţia orfică şi anunţă teoria reminiscenţei (*ana-mnesis*), atât de importantă la Platon. Aşadar *decada* este însăşi **Memoria**, *mneme*, ca receptacol şi tipar al cunoştinţelor, după cum obârşia numerelor, *monada*, poate fi sorgintea din care vine aducerea aminte sau ţinere-de-minte (*Mnem-o-syne*, ca însuşire sau virtualitate).

[87] Transformarea substantivului comun δεκάς (abstractul *decadă*) într-un apelativ, căruia i se dă semnificaţia poetico-filosofică *ad-hoc*, printr-o *reetimologizare* care oblitereză etimologia efectivă, oricare ar fi fost ea (nerelevantă şi de aceea uitată, neavând nici o reverberaţie, riscând aşadar să confere opacitate numeralului *zece*). Silaba *dek–* (din structura numeralului δέκα) este pusă în legătură cu rădăcina *dekh/dokh*, (δεχ-/δοχ-), „a primi", „a prelua", „a susţine" (şi în sensul de „a prelua greutatea"), aşa cum apare – de ex. – în verbul δέχομαι. *Decada* devine aşadar „primitoarea" nemărginirii – *apeiron* (δεκτικὴ τοῦ ἀπείρου), deoarece cuprinde („preia") toate raporturile numerice incluse în ea şi astfel pune capăt indeterminării („nemărginitului"); propriu-zis, de-limitează în sfera lui z e c e. Pentru etimologii asemănătoare, cf. de asemenea fr. A 27 şi celebrul *Hieros Lógos* reconstruit de A. Delatte (în *Études...*), după mărturii orfico-pythagoreice, unde i se spune numărului *zece* πανδεχεύς („a-toate-primitor", cel ce susţine totul").

[88] *Fragmentul 14* conţine un „referat" (în general, din Philolaos) despre alegoreza unghiurilor şi a unor figuri geometrice fundamentale (cum ar fi cercul), „închinate" diferitelor zeităţi greceşti, ele însele simbolizând elemente şi puteri ale naturii care se „conjugă" în diferite feluri, aşa cum se petreceau conjuncţii de astre (cu influenţele lor asupra firii) potrivit celor mai vechi noţiuni de astrologie caldeo-babiloniană, prelucrate filosofic de pythagorei.

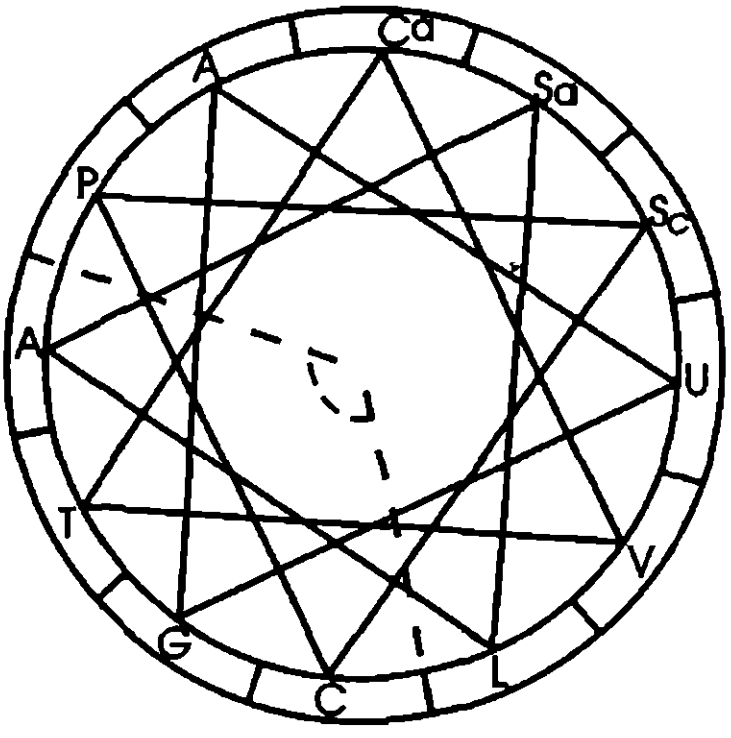
Verbul „a consacra" trebuie interpretat în această mărturie literal. Philolaos a încercat probabil să dea un prestigiu sacral *triangulaţiei* (echilaterale) şi *unghiurilor pătratice* înscrise în cerc, mai ales de pe urma faptului că exista o tradiţie orientală (pescmne caldeană) care asocia divinităţi ale naturii cu unghiuri descrise prin cuprinderea semnelor zodiacale în figurile geometrice sus-menţionate. Dar pythagoreii conferă sacralitate unor asemenea configuraţii şi pentru a delimita esoterismul unor cunoştinţe matematice care nu trebuie puse la îndemâna oricui. Divinităţile de care va fi vorba în

enunţurile din această mărturie (la fel ca în fr. A 16) se asociază cu „demonologia" pythagoreică; o fază a gândirii alegorico-filosofice menită să salveze numeroase reprezentări ale religiei tradiţionale transformându-le în alegorii naturiste. Mai semnificativă este străduania de a răspunde idealismului ontologic parmenidian printr-o viziune a stihiilor materiale abstractizate, întrucât – aşa cum va reieşi mai ales din fr. A 15 – figurile „închinate" (în fr. A 14 apare verbul *aniemi*, utilizat pentru „consacrarea votivă") diferitelor divinităţi simbolizează în cele din urmă cele patru elemente, în diferite ipostaze.

[89] Din această formulare avem posibilitatea să deducem că „în scrierea poligonală" este procedura prin care, în urma triangulaţiei şi a înscrierii unor pătrate în „sfera" (de fapt *cercurile*) Zodiacului, unghiurile subîntind semne zodiacale asociate unor divinităţi, pe măsură ce se rotesc şi constelaţiile-semne în diferitele anotimpuri, ceea ce determină succesiva influenţă a „puterilor" stihiale întruchipate de zeii respectivi (simbolizând tot mai mult echilibrul celor patru serii de elemente din natura cosmică). Iată cum se prezintă după Olivieri (*Civiltà...*, p. 38) „regruparea semnelor în *aspectul trigon*, care formează patru triunghiuri, fiecare având la vârfuri una dintre constelaţii":

Fiecare din compartimentele delimitate în cadrul celor douăsprezece arcuri zodiacale reprezintă o anumită zonă din acest „cer" pe care şi-l împart cele douăsprezece constelaţii (după criteriile astronomiei precopernicane avem o sferă „a stelelor fixe" care se mişcă odată cu ele). Dar, în afară de aceste constelaţii fixe, sistemul astronomic la care se referă Philolaos mai cuprinde ceruri planetare (pentru şase planete „canonice", la care se adaugă *Luna* şi *Pământul*). O primă repartiţie a unghiurilor din cele patru unghiuri „p l a n e t a r e" le atribuie câte uneia din cele şase zeităţi-planete (inclusiv Luna-Selene), după cum se roteşte trigonul pentru a intra succesiv în „casele" semnelor zodiacale. Dacă transcriem structura

celor 4 triunghiuri zodiacale, vom avea configuraţii de tipul: 1 Berbec – Leu – Săgetător; 2 Taur – Virgo – Capricorn etc. Sub raportul oblăduirii planetare, se suprapune fiecărui unghi din aceste triunghiuri câte o planetă, iar din combinaţia lor se precizează o anumită proprietate din cele patru serii stihiale (*Foc, Apă, Aer, Pământ*), astfel încât se lămuresc „diferitele puteri ce fiinţează în sinea deităţilor" planetare ale naturii. Se spunea, de pildă, că, pentru primul triunghi zodiacal, Berbecul (şi unghiul său) este „casa" planetei *Ares* (Marte), Leul este a lui *Helios* (Soarele), Săgetătorul a lui *Zeus*. Dar aceste divinităţi întruchipau totodată şi *natura ignee*, deci „puterea Focului". În al 2-lea triunghi zodiacal (Taur, Fecioară, Capricorn) se conjugă potrivit triangulaţiei Afrodita – Hermes – Kronos „puterile Pământului", în al treilea (*Gemeni, Libra, Aquarius*).



Abrevierea numelor de constelaţii:

B = Berbec
T = Taur
G = Gemeni
C = *Cancer* (Rac)
L = Leu
V = *Virgo* (Fecioara)
Li = Libra (Balanţa)
Sc = Scorpion
Sa = Săgetător
Ca = Capricorn
A = *Aquarius* (Vărsător)
P = Peşti

Aceleaşi divinităţi aflate în alt raport planetar (Hermes – Afrodita – Kronos) determină predominanţa „stihiei Aerului". În sfârşit, pentru ultimul triunghi (Cancer, Scorpion, Peşti), raportul planetar Selene – Ares (Marte) – Zeus aduce natura sub imperiul Apei. O altă repartiţie a constelaţiilor era determinată de ordinea succesiunii lor pe orbita zodiacală şi de drumul parcurs de Soare de-a lungul anotimpurilor, pe măsură ce trecea prin „casele" semnelor. Aşadar, când se armonizează triangulaţia semnelor zodiacale cu intersectarea zonelor cerului de arcurile pe care le parcurge Soarele în diferitele anotimpuri se disting următoarele grupuri:

1) Berbec, Taur, Gemeni – zonă intersectată *primăvara*
2) Cancer, Leu, Virgo – zonă intersectată *vara*
3) Libra (Balanţă), Scorpion, Săgetător – zonă intersectată *toamna*
4) Capricorn, Acvariu, Peşte – zonă intersectată *iarna*.

Aceste observaţii nu erau doar simple speculaţii astrologice. Cu ajutorul lor se obţinuse o primă descriere a traiectoriei Soarelui pe cer timp de un an, mai înainte de stabilirea meridianelor, ivindu-se astfel din vremea lui P h i l o l a o s posibilitatea unor măsurători destul de precise ale poziţiei astrului, indicată pe „sfera" cerească (un model abstract!) prin elementele triangulaţiei zodiacale, corelativ cu poziţia stelelor „fixe" (de fapt *zodiile*, semne-constelaţii) care se deplasau şi ele cu cerul lor (la fel cum se mişcau „cerurile" planetare), totul măsurându-se şi în funcţie de unghiurile triunghiurilor, denumite după divinităţi, tot aşa cum, sub raportul interpretării polisemantice, erau conotate de puterile celor patru stihii (de fapt, elementele lui Empedocles). Astfel, primul grup de constelaţii din tabloul de mai sus coincide p r i m ă v a r a cu puterile *Aerului*, v a r a, cu ale *Focului*, t o a m n a, cu ale Pământului, i a r n a cu ale Apei. Or, întrucât *Kronos* (planeta Saturn) îşi are „casa" în Capricorn şi Acvariu, potrivit progresiunii anotimpurilor, el poate simboliza la Philolaos *Apa*, cu atât mai mult cu cât şi tradiţia pythagoreilor de tip acusmatic numeşte marea „o lacrimă a lui

Kronos" (cf. lecţiunea din Plutarch., *De Iside et Os.*, p. 364 A şi Clem., *Stromat.*, V, 49, indicată de Diels – Kranz, p. 463, în aparat la fr. 58 C 2). Din asemenea consideraţii se înţelege totodată de ce aceeaşi divinitate „patrona" unghiuri diferite. Se spunea de pildă că o divinitate ca *Afrodita* (Venus) îşi are „casa" şi în unghiul Taurului, şi în Libra (Balanţă), după cum *Kronos* tutelează unghiurile Capricornului, Aquariului, Peştilor. Implicaţii mai semnificative vor avea grupurile de patru divinităţi asociate în triangulaţia aceluiaşi unghi. Potrivit cercetărilor (dominate de Olivieri, *o.l.*), sistemul triangulaţiei Zodiacului ar fi o invenţie foarte veche, pe care un Eudoxos (în sec. IV î.e.n.) o atestă ca pythagoreică, bizuindu-se probabil pe folosirea simbolismului astrologic de către P h i l o l a o s, care a perfecţionat un model poligonal cu specificul menţionat în text (şi amănunţit de această notă).

[90] În această frază expresia „unghiul triunghiului" înseamnă de fapt fiecare unghi din cele *patru* triunghiuri înscrise în sfera Zodiacului (v. nota precedentă *incip.*); aceasta întrucât, fiind toate echilaterale (deci egale), se considera că se roteşte un singur *tri-gon* (= triunghi), pe măsură ce „gravitaţia" cerului cu stele fixe aduce sus pe boltă (în apogeu şi prin *hypsoma*, „culmea înălţimii" atinsă de triunghiuri) diferitele constelaţii, pentru observatorii ce privesc de pe acest pământ. Aşa explică Paul Tannery (cf. *Mémoires scientifiques*, VII, pp. 131 – 139) cele *patru divinităţi*, reprezentând, aşa cum arătam înainte, alternarea elementelor lui Empedocles ipostaziate simbolic de firea celor patru mari zei. Chiar fraza următoare precizează că A r e s = Marte întruchipa „natura ignee" (*Focul*), de pe urma culorii roşu-învăpăiat; la fel, Zeus din acest prim trigon (Berbec – Leu – Săgetător) stă sub semnul planetar al **Focului** (sintetizat de **Ares**). În mod similar, al 2-lea triunghi (Taur – Fecioară – Capricorn) e oblăduit de „puterile Pământului, aflându-se, potrivit unui alegorism orfico-pythagoreic, sub sceptrul zeului subpământean şi sumbru (stăpân pe moarte, dar şi pe viaţa vegetativă):

Hades (sau – cu alt fonetism – *Aïdoneus*). Al 3-lea triunghi (Gemeni – Balanţa – Vărsătorul) stă sub semnul *aerului*, în solstiţiul de toamnă vestit de zodia Balanţei. Simbolismul naturist-esoteric alătura puterea *vinului*, a zeităţii care-l aduce printre muritori, de stihia văzduhului, ce respiră şi transmite astfel viaţa (ca însufleţire) „prin toată lumea", pentru a cuprinde „făptura cosmică"; iată deci elementul *Aer*, simbolizat de *Dionysos*. Ultimul triunghi (al 4-lea: Rac – Scorpion – Peşte) stă sub semnul Apei – element simbolizat de *Kronos* (Saturn – v. *supra*, nota 89). După W. R. Newbold, urmat de Olivieri (*op. laud.*, pp. 39 – 42), sintagma din textul nostru – „cele patru despărţituri zodiacale" – trebuie luată în sensul unor măsurători de geometrie astronomică (promovată de pythagoreul P h i l o l a o s). Fiecare *unghi* menţionat este de fapt unul cu vârful la centrul „sferei" care subîntinde în fiecare triunghi un arc format din patru „s e m n e" – termen cu accepţiune zodiacală („constelaţie"), dar şi geometrică (*semeion* = arc de 30°). Suma celor patru semne dă tocmai 120°. De fiecare dată într-o asemenea despărţitură găsim semne-zodii (constelaţii) care prin combinare împătrită dau tocmai cele patru elemente cosmice, simbolizând puterile definite de analiza noastră (Kronos = *Apă*; Ares = *Foc*; Hades = *Pământ*; Dionysos = *Aer*). Triunghiurile formate din trei constelaţii (enumerate anterior), în afară de numele zodiacal mai întruchipau şi patru *raporturi planetare*, în care unghiurile corespund divinităţilor-planete, grupate în aşa fel încât fiecare din cele patru trigoane corespunde unui element: (ΔI) Ares – Helios – Zeus = *Focul*; (ΔII) Afrodita – Hermes – Kronos = *Pământul*; (ΔIII) Selene – Ares – Zeus = *Apa*. Pe figura de la p. 83 se poate verifica dispoziţia triunghiurilor succesive (înscrise), ale căror unghiuri sunt notate cu abrevierile ce corespund numelor zodiacale; de pildă: (ΔII) Taur (= Afrodita) – Virgo (= Hermes) – Capricorn (= Kronos). Dacă privim însă arcurile de cerc din despărţiturile descrise mai sus, între două unghiuri ce ating orbita circulară prin extremităţi se

deschide acel unghi la centru de 120°, care subîntinde patru semne-zodii, *altfel* decât se combinau ele prin extremităţile celor 4 planetare. Şi de astă dată se întâlneşte însă acelaşi simbolism al stihiilor, cu recurenţe similare. Din nou se poate verifica pe figură în ce fel *primul trigon* cuprinde în *primul* unghi la centru semnele Berbec – Taur – Gemeni – Cancer, în al *2*-lea, *L – V – Li – Sc*, ambele (ca şi al treilea, *S – Ca – A – P*), întruchipând elementele *Foc, Pământ, Aer, Apă*. Deoarece F o c u l primează în această grupare, **trigonul I** va sta sub semnul lui *Ares* = **Focul**. În al II-lea (Δ), elementele se combină în ordinea *Pământ, Aer, Apă, Foc*; deci acum se alege ca simbol o divinitate neplanetară, *Hades* = Pământul, pentru a evita recurenţa numelor de divinităţi care apar şi ca întruchipări ale unghiurilor extreme din (Δ) III. Pentru raţiuni similare acest penultim trigon (III), ce combină elementele *Aer, Apă, Foc, Pământ*, stă sub semnul **Aerului**, simbolizat de Dionysos, cum explică însuşi Proclos, regrupându-se apoi omologic *Apa, Focul, Pământul, Aerul*, vegheate de Kronos. Interpretarea lui Newbold, care atribuie fiecărui *semn* (gr. *semeion*) din arcul celor 4 zodii (din unghiul la centru) câte 30°, se conciliază de fapt cu interpretarea lui Olivieri (*op. laud.*, pp. 37 – 45), fiind sprijinită şi de implicaţiile din fragmentul ce urmează (*A 15*). În sfârşit, chiar dintr-o lucrare de astronomie (Geminus, *Elem. astron.*, pp. 20 – 24) înţelegem că pythagorismul mediu combina calculele de triangulaţie şi cele referitoare la unghiuri pătratice („cvadrangulaţie") din Zodiac.

[91] Caracterizând modalitatea de concentrare a proprietăţilor generative în simboluri metonimice ale deităţilor, ce reprezintă pe rând elementele naturii pentru K r o n o s şi A r e s, enunţul dat de Proclos foloseşte mai întâi predicatul *hyph-istesi*, verb din care derivă şi termenul „i p o s t a z ă", **hypo-stasis*). Timpanaro Cardini traduce: „dispone tutta la sostanza... tutta la natura". Am preferat să sugerăm ideea de substrat (şi temelie) a naturii (cf. prefixul ὑπό, *hypo-*), asociată cu înţelesul conotativ de î n t r u c h i p a r e

– ipostază, în cazul Focului – *Ares*, răspunzătoare pentru calitatea *ignee*, consubstanţială naturii (*empyron physin*), deci întrucâtva „imanentă" acesteia.

[92] Textul: *syn-ékhei hólen zoén*, cu predicatul sugerând conotativ şi *co-articularea* (cf. *synokhé*), specifică ideea participării lui *Hades* – Pământul la toate ipostazele vieţuirii (tărâmul de sus şi cel subpământean al morţii ca un fel de post-viaţă într-o lume de trecere, cu demoniile unor fiinţe vegetative, htoniene, theriomorfe – cf. delimitările noastre din *Anatomia suferinţei*, Bucureşti, 1981, pp. 113 – 184, *passim*).

[93] Se reliefează, potrivit alegoremelor pe care le-am interpretat pe larg în contextul acestor enunţuri, funcţia cauzal-metonimică proprie lui *Dionysos* – Umedul – cald generativ, esenţializat de *Aer*. În fond, toată simbolistica orfico-pythagoreică din această viziune pune stihiile sub semnul unei *distribuiri cosmice (diakosmesis*, termenul din textul grec – *incip.* p. 166, 25 în ediţia *testim.*) cu patru stări din natură, specifice proceselor vitale: *Umedul primordial-rece* sau A p a (= *Kronos*), A r d e r i l e sau „natura i g n e e" (= *Ares*), suportul germinativ al vieţii „htoniene" (= Hades), Umedul-cald (evaporarea!) sau A e r u l (= Dionysos).

[94] Am explicitat în traducere ideea că deităţile stihiale-ipostaze au atribute distincte („specifice"), desemnate în text drept „acţiuni-poietice secunde" (*eis tà deútera poiéseis*) şi totodată, prin acţiunea lor fundamentală, se menţin corelative, „se unesc" (*heontai*), chezăşuind unitatea „împătrită" (v. şi *tetraktys*-ul!) a naturii cosmice. Iată de ce simbolismul atestat la Philolaos le atribuie un singur unghi (de fapt, cel care se repetă, mereu acelaşi, prin rotire în jurul centrului – apogeu şi *hypsoma* de constelaţii pe cerul zodiacal).

[95] Până la paragraful care începe aici (p. 173, 11 din textul grec), P r o c l o s înfăţişase vederile altor pythagorei (*videl.* „aceştia"), a căror concepţie-premisă (*epibole*) diferă întrucâtva de

a lui Philolaos, fiind mai unilaterală: doar *pătratul* întruchipează sacralitatea naturii, prin unghiurile sale drepte (*orthotes* = *rectitudo*) şi prin egalitatea sa perfectă (*isotes*), coroborată de virtuţile numărului 4 (tetradă şi *tetraktys*). Acum continuă cu expunerea credinţelor geometrice teoretizate la Philolaos. După unghiul la centru al triunghiurilor, urmează simbolismul celor trei *pătrate zodiacale* (v. figura la p. 90). Spre deosebire de ceilalţi pythagorei, doctrinarul nostru consideră că p ă t r a t u l întruchipează *Pământul*, iar zeiţele sunt de asemenea simboluri ale cuminţeniei telurice. Trei la număr, deoarece, cum se vede şi în figura pătratelor înscrise, unghiul acestora la centru cuprinde un arc mai scurt (în comparaţie cu cel delimitat prin triangulaţie – v. nota 90). Într-un asemenea cuprins intră doar *trei semne* zodiacale, simbolizate prin treimea recurentă a deităţilor cu natură htoniană: R h e e a, D e m e t e r şi H e s t i a (Vesta, întruchipând Vatra oricărui cămin). După cum reiese şi din mărturiile ce urmează, nu domnea un consens perfect cu privire la identitatea celor trei. La Olivieri (*o. c.*, pp. 39 – 45) se dă şi aici o serie completă de simboluri, repartizate după cum vin la rând semnele ce coincid cu vârfurile cvadrangulaţiei (3 pătrate din cercul-zodiac) şi zodiile cuprinse de fiecare dată între două unghiuri consecutive. Se disting astfel pentru:

pătratul I □, format din Berbec, Rac (Cancer), Libra, Capricorn, simbolurile: *Foc-Apă-Aer-Pământ.* Dar unghiurile la centru combină doar trei semne-zodii:

1° Berbec, Taur, Gemeni = Foc, Pământ, Aer

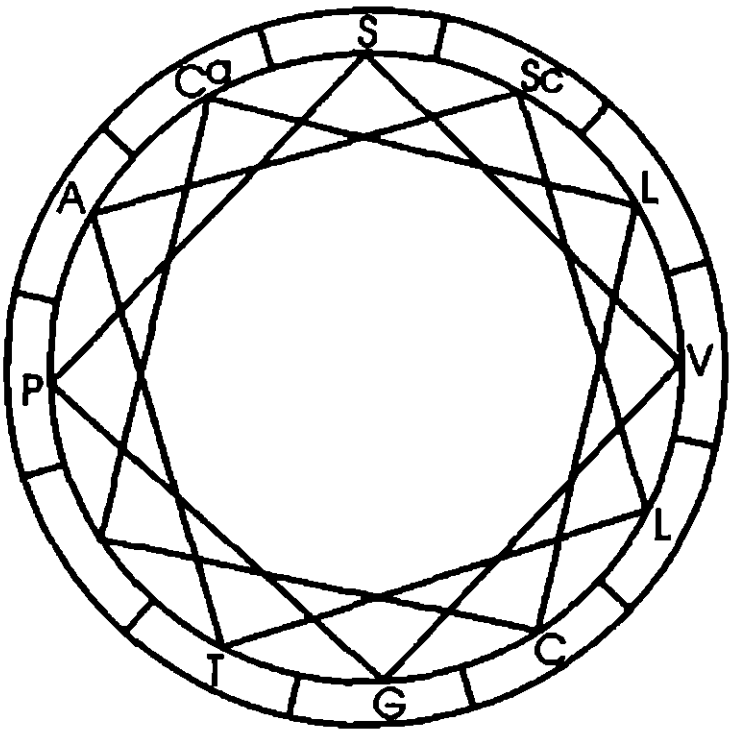
2° Cancer, Leu, Virgo = Apă, Foc, Pământ

3° Libra, Scorpion, Săgetător = Aer, Apă, Foc

4° Capricorn, Aquarius, Peşti = Pământ, Aer, Apă.

În mod similar se combină unghiuri, semne şi divinităţi pentru pătratele II (Taur, Leu, Scorpion, Aquarius) şi III (Gemeni, Virgo, Săgetător, Peşti). După cum deducem din restul contextului şi din mărturiile paralele (Damascius, Plutarh), se impune

selectarea unor deităţi care să combine triadic proprietăţi recurente ale simbolismului Pământ – Aer – Apă – Foc.



[96] De la începutul paragrafului 174, *2* din Proclos, până spre sfârşitul său („... *monada* unică, domnia lui Zeus") am reprodus un text mai complet decât cel din DK, pentru a se vedea în cel fel comentatorul lui Platon valorizează paradoxul celor patru divinităţi ce oblăduiesc repetarea unghiului consacrat al triunghiului, pe câtă vreme unghiul pătratic este închinat doar la trei divinităţi. Speculaţiile despre o *triadă tetradică* şi reversul ei pot avea obârşie pythagoreică, dar meandrele unui metaforism alegoric exaltat (ceea ce se numea iniţial o emfază „ditirambică") poartă amprenta unei fuziuni dintre neopythagorism şi conglomeratele neoplatonice (secolele II – IV).

[97] Revine conceptul unei „distribuiri cosmice a celor generate" (*geneton diakosmesis* – cf. *supra*, nota 93, *in fine*). Înmulţirea ca proprietate a materiei vii este legată de *diviziunea* ce tinde spre un *apeiron* infinit, polul însuşirilor *pătratice*. Dar, în *ordinea cosmică*, tetrada triadică (la fel ca *triada* ce intră în *tetradă* – v. *supra*) impune o diferenţiere: limita modelatoare *peras*, imparul –

neasemenea, stăvilesc ne-definita germinaţie. Gemenii sau exemplarele rezultate din sciziparitate sunt de obicei uniform-identice, ameninţate de o stereotipie genetică, pândite chiar de o inevitabilă degenerescenţă. „Fraţii" neasemenea, unicatele, se constelează triadic şi alcătuiesc noi structuri dominatoare.

[98] Selecţia din *Vorsokratiker* izolează numai această ultimă frază din textul de la p. 174, par. *12* (v. şi nota 96), unde Proclos atestă – eventual parafrazând – doctrina philolaică despre caracterul dominant al unghiului sacru, închinat lui Z e u s, al *dodecagonului.* Din contextul reprodus de noi (după T.C.) deslușim în ceea ce priveşte figura cu 12 unghiuri că se ia mai întâi în considerare simbolismul tradiţional numeric al produsului 3 x 4 = **12**, deci *un* rezultat al interpenetrării („întrepătrunderii") numerelor ce desemnează triunghiul şi pătratul: *triada* şi *tetrada* (sau *triada tetradică* şi reversul ei, aşa cum se rosteşte pe larg textul mărturiei reprodus de noi). De ce însă „dodecada întinde până la monada unică domnia [*arkhon* = «puterile» sau «predominanţa» lui Zeus? Ultima frază întăreşte ideea, oferind un prim răspuns.

Înţelesul alegoremei transpare din lectura modelelor de mişcare zodiacală pe bază planetarelor, la care ne-am referit mereu. Analiza lui T a n n e r y este aici confirmată de B o l l (*Sphaera*, pp. 472 – 478) şi B o l l – G u n d e l (*Sternglaube u. Sterndeutung*[4], p. 90).

După cum 4 triunghiuri se rotesc pentru a uni cele 12 semne ale Zodiacului (respectiv patru deităţi), trei pătrate îndeplinesc la fel „conjuncţia" lor tetradică (vegheată de *trei* divinităţi). B o l l ia drept o procedură pythagoreică certă o asemenea împărţire a bolţii cereşti zodiacale, fără să accepte întru totul opinia lui F r a n k, după care aşa se închegase un „sistem astrologic" (bazat pe geometrizarea unor modele astronomice). Oricum, dodecagonul este figura ce uneşte *singură* toate semnele din Zodiac şi de aceea unghiul ei recurent va fi închinat unei singure divinităţi, „cea mai cuprinzătoare din toate" (T.C.): Z e u s, divinitate planetară. Cu predominanţă,

planeta Iupiter (Zeus) „ţine laolaltă numărul 12", deoarece străbate Zodiacul de-a lungul unui ciclu de doisprezece ani şi astfel, în fiecare an, parcurge un arc de cerc, echivalând cu câte o latură a dodecagonului. Pare foarte veche această figură simbolică inerentă mitologemei unui cortegiu al celor doisprezece zei Olimpieni, în fruntea căruia se află Z e u s (în cerc sau rectangular, un asemenea sobor de altare, statui sau alte întruchipări străjuieşte o serie de pieţe-*agora*, incinte, imagini votive). Se mai cere, în sfârşit, menţionată şi raportarea lui N e w b o l d la deprinderi de calcul geometrico-astronomice pentru poligoanele înscrise în cerc. Folosind interpretarea propusă de un comentator din Renaştere al celebrului *Tetrabiblos* ptolemaic (ediţia din 1559), se compară măsurile unghiurilor la centru din figurile menţionate anterior – pentru *triunghiul echilateral* 120°, pentru *pătrat* 90°, la care se adaugă cel construit pentru *hexagon*, de 60°. Or, după cum precizează şi Timpanaro Cardini, numai în cazul pătratului unghiul la centru şi cel perimetral erau identice (90°). În celelalte cazuri, specific pentru a deosebi figurile înscrise era cu precădere unghiul la centru. Prin măsurarea diferitelor arce cuprinse între asemenea unghiuri se stabileau şi unităţi-etalon, pentru a desemna cât cuprinde *circumferinţa* întreagă, mai înainte de a se fi încetăţenit ca unitate de măsură a 360-a parte (deci unghiul de 1 grad).

Vechiul procedeu de împărţire a circumferinţei dădea orice măsură prin raportare la un arc de cerc, suprapus laturii poligonului înscris. După cum s-a putut verifica, pentru fiecare latură ce subîntinde un astfel de arc exista unghiul la centru, care măsura de fapt însăşi cuprinderea unei diviziuni a cercurilor. Până în vremea lui Euclid şi Arhimede, pentru circumferinţă se stabilea de fapt lungimea unui cerc circumscris unui poligon pe baza unghiurilor la centru. Or, faţă de unghiul cu largă deschidere al triunghiului echilateral (= 120°), care întreit dădea lungimea-etalon a cercului (pentru noi, 360°) şi, potrivit rotaţiei zodiacale înfăţişate în notele precedente,

cuprindea *4 semne* = patru divinităţi, arcul **d o d e c a g o n u l u i** cuprindea un *singur semn* = o divinitate u n i c ă, materialmente măsurând 30°, unitatea de bază pentru circumferinţă, echivalentul monadei, din formularea penultimei fraze a mărturiei. Acest unghi „elementar" (1 *semn* = 30°) nu poate fi închinat deci decât lui Z e u s – repetarea sa egală până la împlinirea circumferinţei simbolizând cele 12 luni (= 12 semne) ale Zodiacului, identificarea cu drumul planetei Iupiter (v. *supra*) completând alegorismul teoretizat pare-se de Philolaos, „unirea ce ţine singură [unică] numărul d e c a d e i atotcuprinzătoare" (în text, din nou verbul *syn-ekhein*, legat de *syn-okhe*, „cuprindere-coarticulată-în-continuare").

[99] Neoplatonicul D a m a s c i u s, în tratatul *Despre primele principii* (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), care conţine, într-o prelucrare tardivă (secolul VI e.n.), şi elemente de orfism, îşi pune problema semnificaţiei *figurilor*, ca elemente primordiale din limbajul geometriei. Astfel, se întreabă dacă trebuie luată drept figură fie dreapta, fie linia cercului, fie linia „mixtă, fie spirala". Sau dacă „orice limită" [*peras*] care „închide" alcătuieşte o figură [T.C.]. La un moment dat, şi „gândul suveran" – *nous* – „se delimitează pe sine" (νοῦς...αὐτοπερίγραφος), îşi are deci figura, precum îşi găsesc întruchiparea zeii, în figuri care-i simbolizează cu linii, elemente circulare, linii drepte, frânte sau mixte, potrivit caracterelor specifice fiecăruia. În acest context menţionează şi obiceiul p y t h a g o r e i l o r de a „con-sacra" celor zeieşti nu numai u n g h i u r i (ca în restul mărturiilor din acest fragment A. 14), ci chiar figuri întregi. Bineînţeles, detaliile unei asemenea hermeneutici, deşi se sprijină, în „răspunsul" din fraza următoare, pe autoritatea lui P h i l o l a o s, pot fi suspectate ca aluviuni neopythagoreice. „Afierosirea" (ἀνιεροῦν) componentelor geometrice presupunea însă în mod verosimil un suport al tradiţiei relativ arhaic.

[100] „Cele două s e m i c e r c u r i" reprezintă tocmai o figură cu linii mixte, două „semi-meridiane", în cazul nostru, jumătăţi ale

sferei zodiacale (= bolta cerească); deci emi-sfera boreală şi cea australă. Din a II-a parte a *Nemeenei* a X-a a lui P i n d a r cunoaştem unul din miturile ce proiectează în alegorie soarta *Dioscurilor*, simbolurile acestor semi-cercuri (Castor şi Pollux): când unul se arată pe cer, fratele său dispare pe tărâmul celălalt. Mitologema cu referinţă astronomică este foarte veche, atestată încă din Homer, *Odissea* XI, 298 şi urm., *Iliada* III, 236 şi urm. Deşi emblema Histriei, colonia milesiană (străjuind meleagurile noastre dobrogene încă din sec. VIII î.e.n.), pare să fie asociată cu redarea iconică a două curente contrare, cele două profiluri orientate invers amintesc în mod indubitabil şi obiceiul de a reprezenta Dioscurii ca două semicercuri „alternante".

[101] Formularea din text este aici destul de încâlcită, cu expresii din vocabularul eclectic al neoplatonicilor (de ex. *katholou*: „în sens general" – „universal vorbind"). Damascius prelucrează probabil un text de tradiţie philolaică, tardiv, unde se acumulaseră simbolisme neopythagoreice şi eresuri de tot felul, nemaifiind clare atribuirile de unghiuri variantelor divinităţilor. Doar la figurile mixte, cu arcuri de cerc, se putea spune că tind spre circumferinţă, figura perfectă, şi de aceea trebuiau găsite pentru asemenea geometrisme întruchipări divine ce sugerează perfecţiunea unei gândiri fără cusur. Chiar în text se repetă vocabula referitoare la *inteligenţa* lor, asociată eventual cu noţiunea „celor ce se pot conceptualiza" (*schema panton ton* **n o e r o n** t h e o n h e i *noeroi*).

[102] Asemenea „proprietăţi numerice proprii", specifice figurilor „cu linii drepte" (*euthygramma*), sunt valabile şi pentru relaţiile din poligoanele înscrise menţionate în mărturiile precedente (şi explicate de noi în notele anterioare).

[103] Cuvintele acestui enunţ, care indică iar atribuirea *unghiului* ca etalon în mod egal recurent la c v a d r a n g u l a ţ i e din p ă t r a t u l înscris, Rheei, Herei şi unei „alte" divinităţi n e s p e c i f i c a t e, sunt tipărite între ghilimele în *Vorsokratiker*, ca o frântură de citat

philolaic. S-a obiectat însă pe bună dreptate că nu-şi are rost imprecizia formulării, mai ales deoarece sunt numite numai *două* divinităţi ce patronează unghiurile (a treia fiind „alta": o a r e c a r e sau c on t r o v e r s a b i l ă). Noi am păstrat ghilimelele, dar ne raliem părerii celor ce văd în această menţiune a lui Philolaos o trimitere a lui Damascius la explicaţiile foarte ample dintr-o carte lărgită (pseudepigrafă?), cu demonstraţii tehnice de geometrie, încheiate probabil cu indicarea unghiurilor ca pe o figură („acesta... al Rheei, acela... al Herei"), mărturia noastră limitându-se doar la simple coloraturi împrumutate textului philolaic-sursă.

[104] Monstrul T y p h o n (ἑκκαιπεντηκοντάγωνος Τυφίον), întruchipare theriomorfă cu statură de uriaş, o sută de capete, mijlocul încins de şerpi, era o „putere d e m o n i c ă" în accepţiunea primordială şi alegorizantă dată termenului în tratatul *Despre Isis şi Osiris*, al lui Plutarh (din *Moralii*), de unde provine mărturia. De obârşie hurrită şi probabil sumero-assiro-babiloniană (v. poemul *Enuma Eliş*), foarte devreme acest vlăstar al Geei devine unul din duşmanii lui Zeus, iscat de gelozia Herei.

[105] Asocierea cu alegorismul geometric – p o l i g o n cu 56 de laturi – a fost prelucrată de pythagorei, adaptând opoziţia Set – Osiris. Un întreg capitol din Plutarh (c. *21*, *o.c.-supra*) se ocupă de *Set* echivalent cu Typhon, ca întruchipare a răului – cf. acum şi M. Detienne, *La notion de Daïmôn*, pp. 53 şi urm., 113 – 114. Se făceau pesemne speculaţii despre asimetriile acestui poligon, care ar simboliza vânturi spasmodice şi cutremure ale celui născut de Tartar (cf. Hesiod, *Theogonia*, 820 – 822 şi urm.) duşman al influenţelor planetei Zeus, la trecerea ei periodică (după cum s-a văzut) prin cele 12 semne.

[106] Aparent am avea *cinci* zeiţe pentru a oblădui unghiul pătratului, dar de fapt Olivieri (*op. cit.*, p. 41 şi urm.) ne arată că, fiind vorba de unghiul recurent *la centru* (v. şi notele noastre 95 96, 98), rotirea pătratelor zodiacale înaintează mereu cu câte trei

semne = 3 deităţi (v. figura de la p. 90). Or, la pythagorei *Rheea* se suprapune *Demetrei* – zeiţa roadelor şi nouă ipostază (misterică în rituri eleusine) a P ă m â n t u l u i, din care provine ca element simbolizat Rheea, soţia lui Kronos, unindu-se aşadar şi cu apa. De aici un sincretism care face ca zeiţa să poată fi asociată cu Afrodita – ipostaza stihiei acvatice. De unde simbolismul redat de savantul italian în forma următoare: *Rheea* – Demetra (Afrodita) = pământ apă = armonie. *Hestia* (Vatra) = Foc = Focul central (v. *Filosofia ...*, vol. I, p. a 2-a, „Pythagoras", fr. 66, p. 51 şi nota 216).

Hera = Aer (aşa cum reiese din Empedocles şi din asocierea cu semnele Gemenilor şi Vărsătorului).

[107] Nu ştim sub ce formă se concretizase cercetarea lui Eudoxos, dar este cert că s-a ocupat de sferele omo-centrice, pe lângă studiile astronomice şi de meteorologie astrală. Trece drept un elev al lui Archytas (Diog. Laërt., VIII, 86), deci printre ultimii continuatori în ştiinţele pozitive – dar şi martor al preocupărilor pythagorismului mediu. Manuscrisele noastre dau în loc de „unghiul figurii cu 56 de laturi" (ca mai sus – v. nota 105, „figurii cu c i n c i z e c i ş i o p t de laturi", corectat de Xylander, după ocurenţa din contextul de la începutul mărturiei. După cum reiese din T.C., lecţiunea primordială este apărată de Newbold, deşi un poligon cu 58 de laturi „n-ar putea fi înscris în sferă". Dar tocmai această incongruenţă explică figura identificată cu Typhon, pentru a întruchipa monstruozitatea unor neregularităţi astronomice: „anomaliile mişcărilor L u n i i, datorate eclipselor ei". Deci ambianţa malefică a eclipselor de Lună îşi găsea o personificare astrologică în acţiunea lui T y p h o n, monstru care *fură* (sau distrage) lumina selenară, perturbând mişcările astrului nopţii. Ni se pare de asemenea că trebuie păstrată referirea la un poligon cu 58 de laturi (lecţiunea originală din mss.), fiindcă n-ar fi exclusă ipostaza unui monstru care ameninţă însăşi bolta cerească, rotunda ei integritate. Deci Typhon, ca un poliedru care *circumscrie* o sferă (înscrisă).

Într-o judecată de ansamblu despre valoarea mărturiilor din fr. A. 14 sunt relevate la T.C. eforturile timpurii făcute de pythagorei pentru a obţine înscrierea figurilor plane în cerc. O scolie la cartea a IV-a din *Elementele* lui Euclid atribuie toate cele 16 teoreme de acolo acestor reprezentanţi ai preocupărilor lui Pythagoras, ce au încurajat pe geometrii-astrologi. La Proclos (*In Euclid.*, p. 305, 3 Frield.) este considerată pythagorică „admirabila" teoremă ce demonstrează că numai triunghiul echilateral, pătratul şi hexagonul regulat pot umple spaţiul în jurul unui punct – v. şi Timpanaro Cardini, *Pitagorici* ..., fasc. III, fr. *21 a*, p. 120 şi urm. „Legată strâns de diviziunea planului în poligoane regulate congruente se dovedeşte şi problema diviziunii spaţiului în poliedre regulate", care va fi dezvoltată în fr. *A 15* şi *A 15 a* – în formulare direct philolaică în fr. *B 12*. Acest transfer al figurilor plane într-un spaţiu tridimensional s-a operat pe baza înscrierilor de trigoane şi pătrate astrale în Zodiac, aşa cum atestă cu prisosinţă cele comentate până aici. Deci triunghiul astral proiectat în *sfera* cosmică duce la construcţia *tetraedrului*, pătratul, a *cubului*. T.C. atrage atenţia asupra meritelor unei asemenea metode intuitive pentru a defini *două* din cele c i n c i poliedre, urmând ca „*dodecaedrul* să le fie sugerat de cele 12 laturi ale dodecagonului asociat cu construcţia *pentagonului* regulat" (pentru detalii v. figura dată în *Filosofia*..., vol. I, p. a 2-a, p. 49 şi cap. *Hippasos*, pp. 134 – 136, despre *dodecaedru* şi *eikosagon*). Mărturia din P r o cl o s (*In Platonis Theologiam* 9) figurează ca adaos la T.C., fiindcă ne arată cum se combină esoterismul pythagoreic şi transcendenţa din platonism, numerele şi figurile devenind cu timpul instanţe mediatoare pentru a cunoaşte deitatea (în ce are abstract-alegoric). Din descendenţa lui Pythagoras pare să fie utilizarea „noţiunilor" ca învăţături (*mathemata*) pentru scopuri euristice suprapuse.

[108] Deci doctrina reminiscenţei, celebră datorită lui Platon (*Phaidon, Timaios*) îşi are o atestare veche în pythagorism:

ana-mnesis, nu ca rememorare a celor cunoscute de suflet din altă viaţă, ci „aducerea" în memorie a unor raporturi abstracte „divine".

[109] Textul spune: „prin aceste *icon*-uri (*eikones*, aici etimologic «similitudini perfecte, având o relaţie precisă cu adevărul» – deci în versiune metaforizantă «i c o a n e») se îndeletniceau cu trecerea spre acelea" – *i.e.* zone ale raporturilor conceptuale eterne pe care le propun „în mod divin" figurile geometrice şi anumite valori ale numărului, corelate cu simetria în spaţiu.

[110] Pentru T.C. aici avem dovada că s-au păstrat până la neo-platonici lucrări despre concepţiile pythagoreice; mai ales cărţi cu o astfel de tematică redactate de Aristotel şi apoi studiile unui Eudemos (tot peripatetician). Oricum, există deja o serie întreagă de comentarii la teoremele formulate uneori foarte concis, iar alteori cu alegorii derutante în şcoala înţeleptului din Samos, unde geometria se raportează strâns la contemplarea naturii.

[111] Numele **Pythagoras** este utilizat aici în mod generic: metonimie pentru doctrina întregii şcoli până la sfârşitul epocii clasice.

[112] Avem în această mărturie doxografică atestarea limpede a unui simbolism al elementelor, care merge mai departe chiar decât Empedocles. Pe la jumătatea secolului V î.e.n. acesta propunea deja o asimilare a celor patru stihii cu poliedrele (v. şi nota 90, *supra*, unde trigoanele zodiacale se rotesc de asemenea în funcţie de combinaţii planetare care stau sub auspiciile stihiale). Olivieri, *op. laud.*, p. 46 şi urm., a regăsit unele asociaţii de tipul acesta în credinţele orfico-pythagoreice. *Piramida*-tetraedru sugera chiar prin formă văpaia – deci Focul. Ulterior – probabil în ambianţa raporturilor studiate de grupul philolaic (astronomii-astrologi şi încercări de sinteze riguros-alegorice cu mijloacele geometrice), *cubul* devine un simbol potrivit al *stabilităţii perfecte*, deci figura Pământului. Chiar dacă se admite mişcarea sa de rotaţie, tocmai prin particularitatea simbolismului genetic, sub raportul armo-

nizării elementelor, un principiu al cubului-hexaedru a generat echilibrul stabil necesar apariţiei Pământului-platformă: corp solid cu cea mai simplă distribuire, care face priză cu întinderea plană şi nu se lasă răsturnat. Că *octaedrul* era echivalent cu *Aerul* poate fi eventual înţeles de pe urma faptului că avem de-a face cu o dublă suprapunere de piramide („Stella octangula" a lui Kepler) care ne dă un romb perfect, a cărui perfectă rotire în *aer* poate să întruchipeze însuşi elementul. De fapt, cum se vede şi din mărturia următoare (*15 a) pythagoreii calculaseră geometric numai formula primelor trei poliedre „cosmice" regulate: cub, piramidă, dodecaedru. Eva S a c h s, în lucrarea ei deschizătoare de drumuri, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1914 (p. 80 şi urm.), nu admitea o asemenea reconstrucţie a etapelor heuristice. Pythagoreii ar fi descoperit mai întâi formulele pentru construcţia piramidei (*tetraedru*), a cubului (*hexaedru*) şi a *octaedrului* (format de fapt din suprapunerea a două piramide pentaedre cu o bază comună). *Dodecaedrul* ar fi reprezentat pentru ei un model „e m p i r i c". Or, ceea ce se poate afirma cu siguranţă este că simbolismul din mărturia noastră a putut da naştere unor calcule încă dinainte de sfârşitul secolului V î.e.n., eventual pentru *cub* şi *dodecaedru*, acesta din urmă ca simbol-arhetipal de sferă. În sensul acesta, la W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft...*, secţiunea *Pythagoreische Zahlenlehre*, cap. 4: „Zahl und Kosmos", pp. 451 – 456. Dispunem de o bogată colecţie de izvoare din antropologia culturală referitoare la simbolismul figurilor geometrice. Trebuie completate astfel informaţiile consemnate şi în Aristot., *Metaph.* I (A), 985 b 23, cu cele din comentariul lui Alexandros, *Metaph.*, 39, 16; Aristot., *Cael*,. 2, 68 a 11; Platon, *Leg.*, 715 E; Plotin, 5, 1.1 etc. Unul era νοῦς (*nous*) şi *ousia*, „esenţa"; Doi: *doxa*; Trei: Totul (început – mijloc – sfârşit); Patru: sacrul Tetraktys, „izvor al Naturii" (cf. „Pythagoras", vol. cit., fr. 35, p. 37); Cinci: nunta, ca îmbinare de par + impar; Şapte: ocazia şi Athena; Decada: numărul perfect (analizat pe larg

supra, fr. A 13 – cu adnotări). Şi la romani se utilizau 5 făclii la nuntă (Plut., *q. Rom.* 2), o fată îşi primea numele în a 8-a zi după naştere, un băiat în a 9-a zi. „În mod evident, pentru ordinea rituală există la baza reprezentărilor o schemă de corelaţii, cu variabile" (Burkert), ce se concretizează în funcţie de ambianţa culturală. Trecând la *volume* (respectiv şi poliedrele noastre), un sistem rafinat corelează Omul, Natura, Ordinea socială, inserându-le cosmic în cultură, în tradiţia chineză – cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, *apud* Burkert. Şi aici întâlnim 5 elemente, iar legitatea cosmică este de asemenea comparată cu relaţia între sonuri (intervalele gamelor). Opoziţia *Yang* şi *Yin* se concretizează în raportul *superparticularis* 3:2 şi 4:3, semănând cu simbolismul din fr. philolaic *15 a*. La fel ca în pythagorism se opun *imparul* şi *parul*; se foloseşte *pentagrama* ca simbol pentru gama pentatonică. *Pătratul* simbolizează şi la indieni, şi la chinezi Pământul. Am văzut că *unghiul* său este atribuit de Philolaos la trei divinităţi feminine, în vreme ce *triunghiul* e oblăduit de divinităţi masculine (cf. *supra*, fr. A 14 şi adnotările, la Burkert, p. 326 şi urm.). În privinţa *dodecaedrului* ca simbol foarte vechi al Universului (*ibid.*, pp. 436 – 437 şi urm.), există efigii de bronz sacrale în cultura celtică, iar un model de sfere alcătuite din 12 fâşii de piele (cum sunt astăzi adeseori mingile) ne arată că acest *poliedru* se apropie cel mai mult de forma sferei perfecte şi însuşi Pământul este văzut astfel într-o viziune policromă din Platon, *Phaidon* 110 B. Dar *octaedrul* se apropie cel mai mult de *dodecagon* şi de aceea „făptura" unui element maleabil, cum este Aerul, care „generează" culorile – potrivit multor reprezentări antice – va fi reprezentat cel mai bine de octaedru. Pentru cel mai complex dintre corpurile ce se înscriu perfect în spaţiu (şi le generează pe toate celelalte ori de câte ori proiecţia sau mişcarea dă naştere unor raporturi regulat-simetrice), *eicosaedrul*, volum cu 20 de laturi, rămâne drept simbol *Apa*, în multe privinţe stihia instabilă – poate relicva unei reprezentări esoteric geome-

trice despre lichidul amniotic ce învăluia totul mai înainte de separarea elementelor prin alegerea pământului undeva mai jos şi de sprijinirea sferei în „braţele" sau muchiile octaedrului. Dintre cele 5 corpuri regulate convexe (singurele ce modelează spaţiul), un eicosaedru-nucleu prin prelungirea muchiilor dă un dodecaedru stelat: „les 20 pointes de l'étoile résultante coïncident avec les sommets d'un dodécaèdre convexe e n v e l o p p a n t" (M. Ghyka, *Le Nombre d' Or*, vol. I, p. 45, nota 1). În concluzie, să reţinem că dintre volume-simboluri, sprijinind relaţia mikrokosmos-makrokosmos în pythagorism, se detaşează importanţa *cubului* = pământ (dar şi psihogonie), a octaedrului-romb (alcătuit de fapt din două piramide octogonale), deci Aerul şi ca element de menţinere sau revenire a vieţii (cf. romburile sacre, sfârleze din mormintele orfice), în sfârşit, dodecaedrul-Univers, ca virtualitate a Sferei şi – de abia în optica philolaică – modul abstract pentru al *cincilea element*.

F r a g m e n t u l **15** a este intercalat de T.C. pentru a documenta obârşia net pythagoreică a celor 5 *poliedre-tip, regulate convexe*, distinse drept „corpuri c o s m i c e" în gruparea dominată de doctrina pihlolaică şi numite abia de prin secolul IV î.e.n. „platonice". Or, se reproduc aici două observaţii ale scoliastului, comentând cartea a XIII-a din *Elementele* lui **Euclid**, care, la fel ca primele patru cărţi din acest mare tratat, se bizuie pe achiziţiile geometriei plane şi „în spaţiu" dobândite în şcoala ctitorului doctrinei despre arithmologie şi *geometrie*: P y t h a g o r a s samianul. Prima scolie (la XIII, 1) inaugurează seria, şi ultimele două (la XIII, 80 şi 81) o închid, pentru a marca limpede apartenenţa pythagoreică a teoremelor dezvoltate unitar în sinteza lui Euclid.

[113] Se departajează clar paternitatea primelor demonstraţii referitoare la formula şi înscrierea poliedrelor în sferă. *Cubul, piramida* („tetraedru") şi *dodecagonul* au fost primele izbânzi ale şcolii pythagoreice, în ceea ce priveşte definirea volumelor (corpuri

cu 3 dimensiuni). Pare curioasă „descoperirea" dodecaedrului înaintea octaedrului (v. şi *supra*, nota 112). Reiese dintr-o mărturie celebră că **Hippasos** fusese pedepsit pentru a fi „divulgat" secretul construcţiei dodecagonului, în relaţie directă cu demonstrarea problemei mărimilor incomensurabile, deci a numerelor iraţionale. În recenta sa punere la punct, B. L. Van der Waerden, *Die Pythagoreer...*, München, 1979 (II-ter Teil), cap. „Die geometrie der Pythagoreer", pp. 362 – 3 (*Reguläre Körper*), confruntă cele două tradiţii întrucâtva discordante. Proclos, în aşa-zisul „Catalog al geometrilor" (*Comentariu la Euclid*, p. 65 Friedlein), atribuie lui Pythagoras construcţia tuturor *figurilor cosmice*, pe câtă vreme scolia (*In Eucl.* XIII, 1) din fragmentul nostru limitează la primele trei stadiul arhaic şi îi rezervă lui Theaitetos (elev al lui Theodoros, tot un pythagoreu din sec. IV, v. la DK I, 397, în notă) înscrierea ştiinţifică a *octaedrului* şi *eicosaedrului*. Majoritatea informaţiilor din Proclos sunt derivate din *Istoria Geometriei* a lui Eudemos, dar pasajul despre cele cinci corpuri denotă înclinaţia doxografilor tardivi de a pune toate descoperirile fundamentale în seama lui Pythagoras; deci, însăşi tradiţia eudemică va suferi astfel de „înnobilări". Mai verosimilă este însă tradiţia scoliastului: descoperirea corpurilor în două etape. Pentru a explica de ce nu cunoşteau pythagoreii octaedrul, care putea fi construit atât de lesne prin alipirea celor două piramide, Van der Waerden tranşează orice controversă printr-un răspuns simplu: „ei nici nu şi-au pus problema să construiască **toate** corpurile regulate". Iar *dodecaedrul* aducând rezolvarea unui „secret al sferei alcătuite din 12 poligoane" (v. condamnarea lui Hippasos, în fr. 4 menţionat *supra*), din acest moment s-a produs scindarea şcolii (cf. Iambl., *Vita Pyth.*, 91 – 88, care compilează, pare-se, pe Aristotel), ceea ce a eclipsat redactarea scrisă a demonstraţiei pentru celelalte figuri, stimulând dimpotrivă descrierea lor simbolică, prin corelaţii cosmice, aşa cum reiese din speculaţiile philolaice, multe din ele (probabil) vehiculate oral.

[114] Corpurile cosmice sunt descrise de P l a t o n, în *Timaios* 47 E – 57 D, tot ca figuri ale celor *patru* elemente (în terminologia platonică, „întruchipări": *eide*). A. Rivaud, în studiul ce precedă ediţia sa din colecţia „Budé" (1925, pp. 81 – 83) desconsideră obârşia pythagoreică a primelor modele, absolutizând meritele construcţiei matematice pe care Theaitetos ar fi dus-o la bun sfârşit – cel puţin pentru *octaedru* şi *eikosagon* – după ce fondatorul Academiei ar fi încheiat a VII-a carte a *Statului*.

[115] În scolia nr. *80* se formulează în termenii poliedrelor regulate raportul *hemi-olion*, care se întâlneşte şi în teoria *consonanţelor* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 367). Deci *3:2* (sau întreg plus jumătate); în cazul nostru *6* la sfera dodecaedru, *4* la piramidă, , *3* la octaedru, *2* la cub (ţinând seama de raportarea proporţională a „feţelor" – inclusiv bazele). Scolia nr. *81* încheie seria unor comentarii la cartea a XIII-a (cu trimiteri la a IV-a) din Euclid, explicând raporturile dintre laturile celor cinci poliedre şi întruchiparea lor în *elemente*. Desigur, dodecaedrul este şi aici sfera Universului, cum ar fi concepută şi în *B 12*, unde se defineşte al cincilea Element (poate anticipându-se teoria *quintei esenţe* – în enunţări de o autenticitate discutabilă). Oricum, deocamdată, figura *sferei* nu este concepută întru totul ca un corp, ci doar ca o suprafaţă ce închide un volum sferic.

Cu fragmentul **A 16** se deschide seria mărturiilor despre *Sistemul astronomic* al lui Philolaos: vederi de ansamblu şi observaţii particulare (spre deosebire de enunţurile anterioare, unde, potrivit aceleiaşi temelii conceptuale – *Weltanschauung* – avem optica unei geometrii astrologico-numerale, tinzând spre aproximări ştiinţifice în multe privinţe riguroase). Până la fr. **A** 23 aceste definiţii şi perspective ale Universului prezintă multe idei philolaice, dar sub raportul enunţării verbale aproape nici o „propoziţie" nu este un citat autentic, preluat direct dintr-o scriere a filosofului. Majoritatea provin din compilaţia lui Teofrast (epitoma intitulată

Physicae Opiniones), la rândul ei transpusă într-un metalimbaj stoic de Poseidonios, cu aluviuni neopythagoreice.

Fr. A 16, în ciuda multor excrescenţe ale cosmologiei stoice, consemnează pentru prima dată primordialitatea lui Philolaos în ceea ce priveşte o *imagine a kosmos*-ului de tip *heliocentric* – de fapt, chiar mai aproape de optica modernă, întrucât, înlăturând *geocentrismul*, propune modelul unui vast sistem planetar cu Foc central. Expunerile istorice ale cosmologiei presocratice relevă mai întâi enunţarea *sfericităţii Pământului* (de obicei conceput de gândirea miturilor şi de simţul comun arhaic drept o întindere sau o temelie plată: disc, geodă informă, spinare, jumătate inferioară a bolţii cereşti etc.). *Sferă* sau **rotund** ar fi fost Pământul atât pentru anumiţi gânditori – physiologi ai şcolii *milesiene* (mai ales **Anaximandros**, cf. fr. **1** – din Diog. Laërt., II, 1-2, – unde totuşi *Terra* este imobilă, în centrul Universului), dar mai ales pentru Pythagoras, care-i descrie pesemne şi mişcarea, odată cu statorniçirea conceptului de *kosmos*, ca „podoabă" şi „rânduială" (*taxis*) de corpuri cereşti ce se mişcă potrivit unei *armonii* a principiilor numerice – fr. 21 şi Diog. Laërt., VIII, 48. Acolo se menţionează inserarea filosofemului pythagoreic într-o lamură ce ar cuprinde minereu sapienţial şi continuarea unor asemenea speculaţii la P a r m e n i d e s, prezentat în mod abuziv drept autor al descoperirii simultane: „se spune că el", <*i.e.* Pythagoras>, cel dintâi, a numit cerul Univers şi Pământul sferic [*ten gen strongulen*], deşi Teofrast pretinde că aceasta a făcut-o Parmenides, iar Zenon, că a făcut-o Hesiod" (cf. DK 28 A 44). De fapt, eleatismul a preluat ideea, configurând omologic *Terra* şi alcătuirea Universului, în temeiul unui model sferic al existentului Naturii. Se pierde însă principiul mişcării şi o imagine clară a orbitelor pe care se mişcă toate corpurile cereşti, în jurul unui Centru, care, pentru majoritatea pythagoreilor (în special şcoala din Crotona şi discipolii lui Philolaos) nu mai este Pământul. Orientarea lor se bazează deci pe observaţii consecvente ale

fenomenelor cereşti, descrise pentru prima dată în urma unor calcule de astronomie geometrizată.

În ceea ce priveşte filiaţia şi vechimea corelativă a ideilor astronomice din aceste fragmente, August **Boeekh** vedea o unitate aproape indisolubilă în aproape toate mărturiile – cu parafraze de citate autentic philolaice. Modernizând aparatul critic, **Timpanaro Cardini** îl urmează, pentru a recupera de asemenea o bună parte din doctrina elaborată de tarentin, care ar fi pus bazele unui model heliocentric. Totuşi, în lucrări ce poartă acelaşi milesism (1913), atât **P. Duhem** (*Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913), cât şi **Th. Heath** (*Aristarchus of Samos. A History of Greek Astronomy*, Oxford, 1913), nuanţează elogiile ce se adresează gânditorului din secolul V, deşi îi recunosc statutul de precursor.

Burkert cenzurează filologic peste jumătate din termenii acestei doxografii – mai ales acolo unde P h i l o l a o s devine un fel de numitor comun pentru a reda cunoştinţe sistematizate de-abia de Aristarchos din Samos şi reprezentări stoice, alegorii neopythagoreice. Simbolismul cu tonalitate de mit astral şi o nouă încifrare a reprezentărilor despre un *kosmos* al trăirii astrologice, făptură vie sau receptacol de viaţă, eresurile metaforizate iconic – iată totuşi lineamente stranii de textualitate, a căror apartenenţă eterogenă va fi greu de justificat, dacă nu cumva se resimte şi aici efectul unei stăruitoare influenţe pe care a exercitat-o Philolaos, personalitatea sa puternică, de-a lungul generaţiilor. Sceptic rămâne B. van der Waerden, în *Die Astronomie der Pythagoreer*, din 1941, şi în recenta monografie menţionată anterior (*Die Pythagoreer...*, 1979), când e vorba de a recunoaşte (dincolo de amprenta pythagoreică) meritele gânditorului de care ne ocupăm, estompate sub raportul preciziei astronomice, lăsând loc pentru o lectură polivalentă (deşi elementele cosmologiei nu cuprind confuzii propriu-zise, cum sunt cele din mărturiile referitoare la istoria muzicii). Câtă vreme domnea

concepția geocentrică, chiar pentru cei care admiteau sfericitatea pământului, exista un singur tip de mișcare cerească, principalul fenomen fiind rotația diurnă a sferei cerești (a stelelor „fixe"), care le făcea să apară noaptea în diferitele poziții cunoscute și de astrologi. Pythagoreii proclamă însă legitatea unor mișcări diferite ale planetelor, în sens opus – față de planul ecuatorial, și rotația stelelor „fixe" – rotații în planul zodiacal. Atunci se produce marea răsturnare, în sensul unei astronomii științifice, un Philolaos aducând argumente noi pentru construcția unui sistem în care *Pământul* se rotește, ca oricare din celelalte planete, și nu mai ocupă poziția de centru al Universului, ci, dimpotrivă, își corelează mișcarea cu celelalte orbite (chiar dacă ele par mai degrabă „ceruri" – potrivit opticii tradiționale – și nu parcursuri ale rotațiilor planetare).

[116] Termenul *kentron* ne arată că noțiunea fundamentală pe care se întemeia edificiul astronomic al *kosmos*-ului era cea de **centralitate** a unui sistem de rotație, în cuprinsul căruia gravitau *toate* corpurile cerești cu orbitele respective (concentrice pentru întreaga sferă a Universului). Din formularea mărturiei noastre mai reiese că *centrul* devine o entitate abstractă a sistemului de mișcare, concept ca un ansamblu gravitațional, cu acest punct de sprijin care susține toate orbitele. Mai exact: factor al mișcărilor enunțat punctual, de vreme ce „în jurul său" ființează *Focul* din mijlocul Universului (*pyr en mesoi peri to kentron*) și restul frazei nu face decât să transpună în metafore ale tradiției esoterice (simboluri ale pythagorismului) funcțiile acestui element ipostaziat al naturii (foc generator, cauză motrice etc.). Întreaga speculație despre Natura ignee în delimitarea Universului pornește în realitate de la necesitatea întemeierii cauzal riguroase a Sferei cosmice ca sistem de mișcare ce nu se poate mărgini cu *vidul-apeiron* sau cu o *limită-peras* imobilă, cum hotărâseră eleații. Fiind vorba, conform geometrismului pythagoreic, de un volum (de proporții uriașe) sau, în orice caz, de un spațiu cuprinzător al sistemului [sau sistemelor]

de mişeare, s f e r a trebuia să aibă o suprafaţă (cum era cea de circumscriere), o rază şi un centru. Or, potrivit normelor axiologice străvechi şi ierarhiei valorilor din religia naturistă, „punctele extreme valorează mai mult decât cele intermediare" (T.C.); în construcţia sferei acestea se găsesc la extremităţile razei. Vom avea deci „periferia şi centrul sferei, cele mai nobile puncte din Univers". *Focul* – şi el cea mai nobilă stihie – se va regăsi (1) în poziţie centrală şi (2) ca „înveliş" sau „involucru" (v. mai departe în cuprinsul fragmentului – de fapt al doilea Foc, însăşi suprafaţa ignee a sferei). Lineamentele acestui model stihial-numeric al Universului sunt atribuite generic şi de Aristotel pythagoreilor (v. mai ales fr. 58 B 33 DK).

[117] După *Hestia* = „Vatra" Universului (ἑστία τοῦ παντός) a doua denumire-simbol este cea de „casa lui Zeus" (sau „turnul" său – cf. Aristot., *De caelo*, sau Proclos, *In Tim.*, 61 C, Platon, *Critias*, 121 C) sau „Veghea lui Zeus" (alegoremul centralităţii). Urmează „maica zeilor" şi „altarul" – termeni influenţaţi de tradiţia orfismului esoteric.

[118] Aici apare al doilea *Foc*, prin recurenţă (*palin*): „învelişul" sau „involucrul", de la „extremitatea de sus" (*anotato*) a sferei; v. *supra*, n. *116* în privinţa semnificaţiei polarizate a celor două *Focuri*; în fond, o distribuire dublă a elementului cvintesenţial, care devine principiu al echilibrului şi cauză motrice. Mai departe, enunţarea doxografică va insista mai mult asupra funcţiei sale de *superficie* sau *extremitate* a Cerului, într-un context apocrif. Aici termenul respectă coeziunea textuală philolaică; este un *peri-ekhon*, ce „învăluie-şi-ţine-laolaltă".

[119] Textul manuscriselor (în DK, p. 403, r. 17-18) pare corupt: οὐρανόν τε πλανήτας, „cerul şi planetele". Diels (v. aparatul critic *a.l.*) a corectat, eliminând cuvântul „cer" şi adăugând „sfera stelelor fixe" (deci: [οὐρανόν], <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν>. Am adoptat o lecţiune mai bogată, care ţine seama şi de emendaţiile

unui Gomperz, apărător al autenticităţii acestor denumiri. De fapt, echivalenţa *Olimp* = „Cerul de sus" **involucrul** apare abia mai departe (v. şi nota 121, *infra*). Am avea în acest alegorem un echivalent esoteric al conceptului de **ether** (*aither*), preluat şi de stoici din credinţele populare străvechi despre acel foc pur din slava cerului, ce „hrăneşte" arderea stelelor (*aither* de la *aitho*, „fac să ardă"), sufletul lor etern.

[120] Din asemenea contexte reiese că celebrul *Anti-hthon* sau „Antipământ", necesar pentru a împlini un model de Univers decadic (dominat de cifra zece), ar fi fost o descoperire philolaică. Modelul de Univers descris aici cuprinde un centru şi nouă orbite-ceruri, enumerate începând cu cel periferic („Olimpul"). Desigur, în principiu, s-a menţionat că toate gravitează în jurul Centrului. Apoi cerurile-orbite, care capătă denumirea de „corpuri zeieşti" (σώματα θεῖα). Rotaţia lor este desemnată de verbul *khoreuein*, metaforă din terminologia dansului „horă"; aşadar „evoluează ca într-un *khoros*" (ne apropiem de conceptul unei mişcări gravitaţionale, întrucât există o forţă centrală care determină ca prin atracţie corelarea orbitelor). În ordinea enumerării de aici avem: [1]: cerul-i n v o l u c r u (sau „Olimpul", care devine orbita stelelor fixe); [2-6]: cele *cinci planete* din vechiul sistem – Mercur, Venus, Marte, Iupiter, Saturn; [7]: **Soarele** şi [8]: **Luna** (aceste două astre fiind considerate tot planete); [9]: **Pământul** şi [10] **Anti-pământul**, cel mai apropiat de Focul central. Asimilarea „involucrului" (= Focul extern) cu *cerul stelelor fixe* dă naştere unor neclarităţi şi de aceea, în ciuda emendărilor propuse de Diels, Gomperz (sau de T.C.), nu poate fi reconstituit cu precizie sistemul conceput de Philolaos, enumerarea planetelor (inclusiv a Soarelui) păstrând la doxograful nostru vestigii ale modelului geocentric. Desigur, *Anti-pământul*, mişcându-se corelativ cu *Pământul*, reprezintă marea noutate. În afara criteriului decadic, această „invenţie", după cum va ieşi mai departe, avea şi o motivare sistematică.

Ştiinţa fenomenelor cereşti din acea perioadă încerca să motiveze printr-o interpunere a corpului numit Anti-pământ „frecvenţa mai mare a eclipselor de Lună în raport cu cele solare" – (T.C.). Acelaşi „corp ceresc" inventat simplifica măsurătorile distanţelor cereşti în calculul cărora se impunea să se ţină seama de paralaxă.

Aristotel se va fi referit şi la raţiunile deductive de acest fel în lucrarea sa pierdută *Despre pythagorei* sau în *Doctrinele pythagorice* (v. fr. **16 a**), o aluzie în sensul acesta figurând şi în *De caelo*, 293 b 20, după cum reiese şi din celelalte fragmente ale „astronomiei" lui Philolaos care menţionează aporiile datorate condiţiilor de observare pe Pământ.

[121] Aşa cum relevă pe bună dreptate **W. Burkert**, *op. cit.* (III. 2. *Unechtes und Echtes in den Philolaos* – Fragmente, pp. 227 – 228), a doua parte din fragmentul nostru (Aët., II, 7, 7) prezintă multe particularităţi ale gândirii neoplatonice, cu împrumuturi făcute cosmologiei tardive, care va generaliza imaginea Universului din *Timaios*, dar respectând şi coordonate oarecum topografice ale regiunilor cereşti, aşa cum le-a distins epistema şcolii peripatetice (iar apoi întreg aristotelismul dinaintea Renaşterii).

Până la fraza penultimă (tot o perioadă amplă descriptivă), sistemul celor zece „corpuri" (de fapt, nouă ceruri-orbite şi Focul periferic) se păstrează în limitele unei gândiri arhaic-philolaice. Nu este sigur că şcoala primei perioade – sau chiar succesorii ei italioţi, de la Crotona şi Tarent – numeau „Olimp" cerul-înveliş (sau „involucrul" ce alcătuia focul extern). Ar fi adaptat simbolic o viziune tradiţională, cum se întâlneşte şi la Homer, în *Iliada*, 1, v. 497 (cf. Stob., 1, 22, 2; Ps.–Plut., *Vita Homeri*, 95). Acum, toate cerurile-orbite se învârtesc (inclusiv Pământul), iar planetele, după cum observase Alkmaion (fr. A 4 şi A 12), se mişcă în alt sens decât constelaţiile (aşa-zise „fixe"), cu cerul lor. Tot problemele conexe (de tipul *revoluţiei* unui astru) atinge invenţia corpului numit Anti-pământ. De-abia se profilează în această topografie a Universului

prezenţa celor trei regiuni uraniene (1. terestru-sublunară; 2. supra-lunară; 3. etherică, „dincolo" de cerul-firmament al stelelor fixe). De fapt, în ambianţa de *akousmate*, o epistemă intermediară vorbea despre cele *trei tărâmuri*, acceptate (prin consens tacit?) la pythagorei sau – în orice caz – tâlcuite doar esoteric, sub pecetea tainei. Conform acestei viziuni foarte arhaice, Luna – Persephona (~Hekate), fiinţa ca „centru", medietate misterioasă a celor trei zone (sau – mai exact – tărâmuri din făptura unei lumi de fiinţare Ceruri ~ Pământ ~ hău abisal sub Pământ). Aşa interpretăm sursele menţionate de Burkert (**o.c.**, p. 227, nota 36), ce valorizau în mod funcţional şi calitativ influenţa selenară, cum se întrevede în mod stăruitor din multiple texte presocratice. Luna pe un ax de simetrie cu Soarele străjuieşte lumea (ca în folclorul nostru cel mai vechi) închipuită pe scutul lui Achile (*Iliada*, XVIII, v. 483 – 489). Viziunea arhaică a pythagoreilor nu situează neapărat *Luna* în centru, dar îi menţine (şi chiar amplifică) funcţia mediatoare în cadrul *demoniei* celor trei tărâmuri (v. şi Detienne, *La notion de Daïmon*, pp. 110-111). În afară de fragmentele din Alkmaion, o credinţă similară se mai reflectă la Empedocles, fr. A 62, şi Heraclit. Eventual, o asemenea reprezentare suscită definirea Lunii ca *Mese*, „Medie" şi armonică legătură în domeniul cosmic (în *Corpus Hippocraticum*, **Hedbomade** 2, ed. W. Roscher). În aceeaşi perspectivă, pentru acusmatici planetele devin „câinii Persephonei" (cf. Porphyrios, *V. P.*. 41, fr. **80**, respectiv 58 C 2 DK). De aceea, chiar mai înainte de a se preciza noţiunea Focului periferic-*involucru*, „Olimpul" putea să desemneze la presocratici partea cea mai înaltă, strălucitoare, a cerului înalt, locaşul zeilor olimpieni (Οὐρανίωνες, „uranieni", pentru Pythagoras – cf. Platon, *Epin.*, 977 B), „ultimul Olimp" la Parmenides *B 11*, **2** (O. ἔσχατος), cum îl concepe şi Empedocles în fr. B 44 (iar în *Hebd.* 2, „kosmos olimpian"). Totuşi, nu e sigur că Philolaos a păstrat această echivalenţă, odată ce transformă Focul involucru de la marginea Lumii (oarecum

dincolo de toate Cerurile) în suprafaţă delimitantă. Natura „involucrului" rămâne până la un punct o enigmă. Să fie însăşi suprafaţa Sferei Universului care le ţine (şi deci le naşte) pe toate? Totodată, ca Foc **periferic**, un echivalent al Cvintesenţei (al 5-lea element?), Burkert elimină definitiv „Olimpul" (+ cerul înalt periferic) din prima jumătate a fragmentului nostru (text corupt – o adevărată *crux philologica*). Rămâne, autentic philolaică, secţiunea (şi fraza) unde Focul central nu substituie doar Pământul din viziunea geocentrică, ci (adăugăm noi) şi **Luna** – *Persephona* din vechi eresuri. De acolo provin metaforismele (cu alt referent în enunţarea „fizicală") sustrase ipostazei selenare: „maica zeilor" şi – probabil – „măsura naturii" (*metron physeos*). Ulterior se produce contaminarea cu elementele neoplatonice susmenţionate, în a doua jumătate din textul pe care-l citim la Stobaios (= Aëtius, II, 7, 7). Acum cerul <exterior> din „regiunea cea mai înaltă" devine un „Olimp" al „purităţii elementelor" (*eilikrineia ton stoikheion*). Acest plural nu ar fi avut ce căuta la Philolaos, unde Focul-involucru este un singur element. Tot străină, atât de credinţa veche (în **trei** tărâmuri), cât şi de întreaga epistemă philolaică este – de asemenea – reprezentarea care s-a impus mai ales prin Aristotel şi astronomia lui Eudoxos, despre două luni (*Zweiweltenlehre* – Burkert): „supra-lunară" şi „sub-lunară, circumterestră". Este aşadar pe de-a întregul artificială şi dichotomizarea regiunilor cosmice din penultima frază a fragmentului: **A** – „sus de tot" – un *kosmos* dimpreună cu „Olimpul" celor nepieritoare (planete şi stele „fixe") = regiunea purităţii, veşnic inalterabilă; iar dedesubt **B**, „regiunea sublunară", a genezei şi a celor schimbătoare, „coruptibile" = ceea ce se numeşte (arbitrar!) „Cer", deci *ouranos*, pur şi simplu, spre deosebire de „partea cea mai înaltă a involucrului". S-a constatat că doctrina despre cele două lumi va reveni tot mai des în *Pseudopythagorica* (deci scrieri ale neopythagorismului), cum se vădeşte din fr. **B 21**, din (Ps.) Okellos, 37, Epiphanios, *De fide*, 9, 12 (Dox., 509, 11), pasaje

coroborate de Burkert (*o. c.*, p. 227, nota 36). Cu toate acestea, până în zilele noastre nu lipsesc exegeţi care apără autenticitatea ideilor din ambele contexte sau relevă inconsecvenţe pe toată întinderea fragmentului. De notat că şi sfera Olimpului are o mişcare de rotaţie (*phora*, redată de noi prin „t r a i e c t o r i a <cerului> Olimp").

[122] Pentru această ierarhie de valori, Timpanaro Cardini (pe urmele lui Boeckh, *Philolaos*, p. 102 şi urm.) corelează **sophia** cu activitatea teoretică – înţelepciune „desăvârşită" (*teleia*) sau „cuminţenie", întrucât se ocupă de acea regiune a Universului cârmuită de legi eterne ale naturii astrale – deci, pentru şcoala italioţilor noştri, „ale numărului şi armoniei". În schimb, nu există o adevărată ştiinţă pentru lucrurile din regiunea mundană sub-lunară, supuse genezei şi morţii (*ergo* coruptibile), afară doar de un îndreptar practic al eticii, care se orientează după împrejurări, în funcţie de norma **virtuţii** (*arete*), „nedesăvârşită". N-ar fi absurdă revendicarea judecăţilor respective printre disocierile autentice pentru *akusmatici*.

Urmează în ediţia Timpanaro Cardini două fragmente, *16 a – *16 b, dintre care primul a fost preluat integral de noi.

Fragmentul A **16 a** completează datele mărturiei precedente (**A 16**) pe care le-au prezentat *in extenso* notele de mai sus. Acum se reproduce un pasaj din comentariul amănunţit al lui **Alexandros** la *Metafizica*, A 5, 985 b 23 – 986 a 15, fr. 23 = 58 B 4 DK. Esenţialul pentru Alexandros îl constituie ideea că ordinea ierarhică a planetelor (inclusiv locul Soarelui) era determinată de credinţele numerice (venerare a diferitelor numere în pythagorism), deşi Aristotel menţionează el însuşi – obiectiv – şi alte considerente, proprii condiţiilor de observare astronomice, atunci când cercetările filosofilor „italici" îmbină criteriul heuristic-naturist cu preocuparea foarte modernă de a construi un model numeric al Universului.

[123] În text, pentru *locul* Soarelui în seria celor zece corpuri cereşti figurează *taxis*. „rând" sau „ordine"; aici, în fond, „**al şaptelea**"

clement (în accepţiune matematică: al VII-lea termen) dintr-o serie. Am putea spune chiar <poziţia> **7**, ca „număr de ordine". De altfel, cea mai semnificativă mărturie corelativă, sursa fragmentului anterior (**A 16**), un text din Aët., II, 7, 7 9, care lipseşte în Ps.-Plutarchos) grupează enunţările sale doxografice sub rubrica *Despre ordinea din kosmos* (περὶ τάξεως τοῦ κόσμου), formulare unde revine conceptul de *taxis*, care ar fi putut figura chiar în titlul unui capitol (sau subansamblu) al operei philolaice de bază. Deoarece, cum s-a relevat în prezentarea la fr. **A 16** (v. *supra*) şi în notele 115 –116, „corpuri <cereşti>" înseamnă pentru epistema noastră şi „**orbite**", am intercalat acest cuvânt, precizând astfel noţiunea de „loc" sau „poziţie" a Soarelui, în modelul sferelor concentrice ale Universului din textele astronomiei antice şi medievale.

[124] În original: „Văzând în **fenomene**" [*horontes en tois phainomenois*]. Termenul *phainomena* este luat mai degrabă în accepţiunea etimologică. De aceea preferăm o traducere mai amplă, redundantă: „a p a r i ţ i a fenomenelor" (la T.C.: „apparenze del cielo"). Despre 10 (sau *decadă*) ca număr perfect (al „de-săvârşirii" – deci *teleios arithmos*), v. mai înainte fr. **A 16** şi mai departe fr. **B 11**. De reţinut că Alexandros nu respectă enumerarea corpurilor-orbite (şi ceruri) din fragmentul anterior (Aëtius Stobaios), ci substituie ordinea spaţială (din realitatea Universului fizic) cu alta, „clasificatorie" (T.C.): 1 – 7, sferele planetelor („corpuri rătăcitoare"); 8, sfera „corpurilor [constelaţiilor] fixe"; 9, orbita Pământului; 10, orbita care trebuie să împlinească numărul cu *Anti-pământul*. Problema „invenţiei" acestui „corp", care poate fi considerat a 10-a planetă, revine în fragmentul următor. Din explicaţia dată pentru incapacitatea noastră de a observa vreodată corpul numit „Anti-pământ" deducem că nici nu se precizase încă noţiunea de *antipozi*. De altfel, în opinia astronomilor respectivi, mişcarea Pământului se face *odată cu orbita sa* (perfect *circulară*, aşa cum vor fi aceste traiectorii până la Copernic – inclusiv!). Existând

aşadar conceptul mişcării de *revoluţie* (şi prefigurarea unui sistem heliocentric), nu se ivise încă noţiunea mişcării de *rotaţie* a planetei în *jurul axei sale*. Faţa planetei noastre, cea locuită, este orientată spre Soare şi celelalte planete; doar cea nelocuită „priveşte" Anti-pământul, care, în ordinea *corpurilor* (v. şi fr. **A 16**), ocupă primul loc în proximitatea Focului central.

[125] Este menţionată aici una din operele pierdute, consacrate de Aristotel investigaţiei doctrinelor pythagoreice: Δόξαι τῶν Πυθαγορικῶν – propriu-zis „Opiniile pythagoricilor" (în lat. *Pythagoricorum opiniones*).

[126] Din acest pasaj foarte important înţelegem că – în urma polemicilor cu Philolaos? – anumiţi pythagorei admiteau existenţa unei *pluralităţi de Anti-pământuri* (... „mai multe asemenea corpuri" care ar fi gravitând în jurul Focului central). Invenţia lor se datora necesităţii de a explica numărul mai mare al eclipselor lunare, în raport cu cele solare. Cum reiese şi din terminologia fragmentului nostru, învăţaţii respectivi cunoşteau deja explicaţia, în general justă, a interpunerii sau intercalării (gr. *epiprosthesis*) unui corp ceresc între Pământ şi astrul eclipsat, tot aşa cum ştim foarte bine că Luna nu iradia un „foc" propriu, ci primea lumină de la Soare (v. fr. **A 16**). Când Pământul (*Terra*) se afla în bătaia Lunii, care-şi răsfrângea strălucirea dintr-un anumit unghi pentru observatorii de pe orbita noastră, era suficientă intercalarea unui Anti-pământ pentru a da seamă despre fenomenul eclipsei; tocmai de aceea un asemenea corp (al zecelea intercalar!) ocupă a doua poziţie, după cea a Pământului (cf. fr. A 17), devenind aşadar primul obstacol care se interpunea între planeta noastră şi celelalte, „luminătoare". Neexistând încă noţiuni corect astronomice despre forma elipsoidală a traiectoriei planetelor şi despre mişcările lor de revoluţie, varietatea eclipselor (după cum precizam şi la începutul acestei note) putea să implice necesitatea de a inventa mai multe Anti-pământuri.

[127] Am redat prin această perifrază grecescul **hemisphairion** = **„jumătate-diametru"** din orbita pe care gravitează Pământul în jurul Focului situat în Centrul Universului. În fond, *raza* orbitei (văzută ca o sferă) pe care se roteşte planeta noastră era – potrivit modelului descris de pythagorei – foarte scurtă, în comparaţie cu razele (= *distanţele*) calculate proporţional pentru orbitele celorlalte corpuri cereşti (Luna, Soarele şi restul planetelor), mult mai depărtate de Focul central. Timpanaro Cardini, bizuindu-se pe studiile unui **Schiaparelli** (*I precursori di Copernico*, p. 372), vede în această evaluare a distanţelor o ingenioasă rezolvare dată problemei *paralaxelor*, pentru a se combate principala obiecţie adusă sistemului philolaic de către partizanii geocentrismului. Aceştia din urmă susţineau că Pământul, dacă se situa în raport cu Centrul Universului la o distanţă ce se măsura prin raza orbitei diurne, ar fi produs prin rotaţia sa „o inegalitate sau **paralaxă** diurnă în mişcarea tuturor astrelor, cu atât mai sensibilă, cu cât ele s-ar fi aflat mai puţin depărtate de Pământ (şi, implicit, de Centrul Universului)." Pentru a neutraliza un asemenea raţionament, philolaicii presupun că *Terra* noastră nu se distanţează prea mult de Centrul întregului sistem al Universului, raza orbitei sale de rotaţie fiind scurtă şi oarecum raportabilă chiar la diametrul geodei-Pământ (v. nota 129, *infra*). Prin contrast, distanţele de la Pământ la Soare, Lună şi celelalte planete trebuiau să fie mult mai mari, într-atâta încât, practic, fenomenele observate de pământeni nu erau decât repere slabe, uneori neglijabile, faţă de însemnătatea celor ascunse. Dacă se lua în considerare disproporţia dintre distanţele de la *Pământ* la *Focul central* şi de la Pământ la celelalte astre, se putea spune că observarea unora dintre fenomenele cereşti ar fi avut cam aceiaşi parametri dacă planeta noastră s-ar fi aflat în mijlocul întregului Univers (poziţie geocentrică).

[128] Pentru oricare din cele două situaţii descrise mai înainte (ipoteza geocentrică sau Pământul situat pe cea dintâi orbită din

jurul Centrului), „noi – pământenii – nu locuim chiar în centrul U n i v e r s u l u i" (sau pentru a reda noţiunea cu precizie „regiunea centrală"). Efectiv, Pământul fiind o sferă ce se roteşte fixată, locuitorii săi ocupă doar una din regiunile suprafeţei: ei se află oricum la o distanţă de Centru echivalând mai înainte de toate cu raza terestră (depărtarea până la mijlocul *Terrei* sferice). „Fenomenul paralaxei este deci inevitabil. Totuşi, rămâne atât de mic, încât ajunge să fie neînsemnat. Şi se menţine astfel chiar dacă am deplasa Pământul din centrul întregii lumi, fiindcă orbita sa de rotaţie [pyrocentrică] este şi ea de proporţii reduse" [T. C.], mai ales în comparaţie cu orbitele celorlalte corpuri cereşti.

[129] Termenul *jumătate-diametru* <depărtare de centru> calchiază precis formularea din greceşte. Înseamnă de fapt „r a z a P ă m â n t u l u i", distanţă (şi, implicit, obstacol datorat sfericităţii) care ne împiedică să obţînem o vizibilitate satisfăcătoare, constantă, chiar în condiţiile unei poziţii geocentrice.

De o importanţă capitală este şi comentariul lui **Simplicius** la capitolul acesta din Aristotel (rezumat polemic al doctrinelor pythagoreice despre sistemele cereşti), reprodus cu un cuprins mai larg în Timpanaro Cardini, fasc. III, fr. **37**, pp. 204 – 207 (respectiv DK, 58 B 37). De acolo reiese vechimea speculaţiilor despre Anti-pământ, care ar fi putut apărea chiar în condiţiile unei prime cosmologii pythagoreice cu caracter geocentric. Bineînţeles, o asemenea epistemă este reconstruită de savanţi prin examenul comparativ-critic al tuturor textelor (şi metatextelor doxografice), chiar dacă referatul Stagiritului şi parafraza enunţurilor sale din Simplicius (*loc. cit.*) prezintă de la început sistemul dezvoltat în epoca medie pythagoreică (Philolaos), aşezând Focul în centrul Întregului, apoi Anti-pământul, opus Pământului nostru, care gravitează pe a doua orbită, în sfârşit orbita Lunii şi celelalte. Totuşi, chiar în sinteza sa cea mai recentă, un **Van der Waerden** (cf. *Die Pythagoreer*, cap. 3, XVIII, „Die Astronomie", pp. 392 – 423)

consideră că cel mai vechi sistem al pythagoreilor era *geocentric*, singura sa noutate fiind modelarea formei ca o sferă (în mişcare?) şi corelarea mişcării planetelor cu raporturi armonice, toate orbitele gravitând cu viteze proporţionale în jurul acestui *astru* central. Însăşi această determinare astrală dădea o nouă pondere noţiunii de sfericitate a Terrei (propusă şi de alţi presocratici), întrucât pentru simţul comun „Pământul" nostru era o temelie a Lumii, vastă suprafaţă care delimita Cerul boltit deasupra ei de un hău incomensurabil (cum era Tartarul, sub rădăcinile gliei – cf. reprezentările cosmologice din Homer, Hesiod, texte lirice, pasaje ale tragicilor etc.). Atât enunţările raportate de Simplicius cât şi alte mărturii ale doxografiei ne permit să reconstruim cel puţin patru stratificări epistemice, care ar fi diferenţiat modele succesive ale Universului propuse de pythagorei, precursori ai heliocentrismului (Aristarh din Samos), dar mai ales teoreticieni de geniu ai conceptului de *sistem planetar*. În afară de Van der Waerden (*loc. cit.*), o reconstrucţie sintetică a acestor ipoteze-teorii se mai găseşte şi la Timpanaro Cardini, fasc. II, „Filolao", nota la fr. A 16, pp. 149 – 151. Înfăţişăm aici propria noastră reconstrucţie, ipotetică, utilă şi pentru a justifica discrepanţele doxografilor, prezente la tot pasul, chiar atunci când confruntăm doctrina generic-anonimă cu enunţuri atribuite *nominatim* la Philolaos, cum sunt cele din fr. A **16** şi A **17**. Nu mi se pare posibilă o reconstruire integral exactă a sistemelor, fiind mai autentică aproximarea unor episteme-teorii. Ele se distribuie în două clase tipologice: una tradiţional-geocentrică (I/α), cealaltă *pyrocentrică* (II). Le vom da totuşi o numerotare continuă, potrivit ordinii cronologice de stratificare. Prima şi cea mai veche teorie a sistemului cosmic-planetar al pythagoreilor (**I/α**), punea Pământul sferic în centrul întregii alcătuiri a *kosmos*-ului. Aşa se explică determinarea potrivit căreia, în mod contradictoriu, la Simplicius (*op. cit.*, p. 519, 9 Heib.); deşi se vorbea de un foc în mijlocul Lunii, geoda Pământului era „un instrument", „organon",

care măsoară timpul şi produce alternanţa noapte-zi, după cum este luminat de Soare sau rămâne într-un con de umbră al masei sale, în jurul căreia se roteşte astrul diurn. Denumirea de Anti-pământ nu se aplică neapărat unui corp distinct, ci planetei Luna (calificată şi drept „pământ etheric"), fiindcă se opune Soarelui în vremea eclipselor şi divide cele două ceruri (unul sub-lunar, altul deasupra, care de fapt delimitau zona uraniană şi poate chiar al „treilea tărâm" – v. imaginea Lunii şi eresurile înfăţişate la pp. 107 – 113, cu astrul nopţii care devine *Mése*, o mediatoare a întregului Univers). Se propun primele măsuri proporţionale pentru distanţele celorlalte planete mici şi ordinea în care gravitează (Mercur, *Venus*, identificată cu ambii Luceferi, Iupiter, Saturn). Odată cu sfera stelelor fixe, se conturează şi teoria mişcării acestui ultim „cer" (al 9-lea) în sens opus faţă de celelalte orbite. Nu ştim dacă se vorbea deja despre Focul periferic involucru, dar am putea să admitem că există dialectica între *peras*, limita, şi *apeiron*, nemărginirea scoasă la iveală de geneza Universului, care pornise dintr-o inhalare a *limitei* de către un **apeiron** înconjurător (v. teoria lui **Raven**). De atunci *monada* iniţială devine – în mod esoteric – suflu dătător de viaţă (*pneuma*), *ca un Focar* în miezul Universului animat. Prima expansiune *dyadică* din această geneză lasă urma unui Foc generator invizibil – aproape imaterial – în centrul Lumii (şi al Pământului?), dă un sens tuturor formelor (*de-limitare* în *apeiron*) prin acţiunea numerelor şi relegă undeva la marginea Universului un *apeiron* al Ne-determinării, paritatea în echilibru (teoria 1β). Numărătoarea cerurilor se făcea de la Pământ spre al **nouălea** *Cer* (la una din extremităţi, chiar dacă astrul nostru nu avea orbită, era străjuit de un cer sub-lunar). Poate că dincolo de orbita care purta constelaţiile fixe se întrevedea posibilitatea existenţei unui al zecelea „corp", care nu era încă *Anti-pământul*, ci tot (potrivit credinţei decadice), un fel de *peras*-în-*apeiron*, rămăşiţa Focului generator din care se hrănesc astrele, poate chiar un izvor de psihogonie. Al **doilea tip** de

teorii (II) promovează *pyrocentrismul*. Îl găsim la pythagoreii din vremea lui Philolaos (notat de noi cu sigla III/α), poate chiar anteriori acestuia, dar şi la succesorii săi. O fază de tranziţie II/β, transformă *Focul central* în carenă (poate chiar osie) a Universului, „Altar", „Turn", „Veghea lui Zeus" (cf. Philolaos, **A 16**, Simplicius, *loc. cit.*).

Acum Pământul se roteşte cu o mişcare de revoluţie în jurul Centrului-Focar, deşi nu are încă o rotaţie proprie în jurul axei sale. Apare o primă specializare a termenului Anti-pământ pentru a desemna un *al zecelea* corp intercalar. Aşa se motiva mai întâi de ce nu vedem Focul central, „celălalt" Pământ fiind, pe de o parte, mereu opus părţii *locuite a Terrei noastre, pe de altă parte inter*calându-se între Focar şi Pământ. Această epistemă cunoaşte un număr, neprecizat, de stratificări: II/, ... Aceasta deoarece se ivise necesitatea explicării eclipselor de Soare *şi* de Lună. Ca atare, neglijându-se dogma *decadei* (din credinţe akusmatice?) se vor ivi teoriile ce propun două sau chiar mai multe Antipământuri. Oricum însă, prima ipoteză despre Anti-pământ l-a propus ca un al *zecelea* Corp; deci se numărau cerurile invers (ca în Philolaos, A 16 şi A 16 b, respectând ordinea din „Pythagoras", *loc. cit.*). Primul cer, exterior, păstra mişcarea iniţială, diferită de cea a corpurilor dinăuntrul sferei Universului. Am văzut cum se conturează teoria lui **Philolaos** (III), cu două Focuri (unul *Central, diriguitor*, altul *periferic, involucru*).

Din examenul acestui ansamblu de stratificări rezultă în cele din urmă că elaborarea modelului ştiinţific al Universului precopernican atinge un prim apogeu cu Philolaos şi faza medie a doctrinelor pythagoreice, maturizându-se prin descoperirea principiului heliocentric de către Aristarh din Samos, în secolul III î.e.n. Sistemul ptolemaic va însemna de fapt un regres în elaborarea epistemelor, mai ales deoarece se va statornici pentru un şir lung de secole centralitatea unui pământ imobil, în jurul căruia se clădesc sferele unui sistem închis, tot mai complicat, de orbite concentrice (aşa cum le reprezintă până la Copernic şi Kepler întrepătrunderea de armile ce reprezentau bolta cerească).

[130] „Locuitorii planetei noastre nu pot fi văzuţi de către cei care ar locui <planeta cealaltă> Anti-pământul", deoarece, aşa cum s-a explicat pe larg, (mai înainte de toate) niciodată emisfera noastră locuită nu priveşte corpul acela intercalar (*Anti-hton*) şi Focul central. S-a discutat mult pentru a se stabili cum trebuie înţeleasă gravitaţia celor două corpuri cereşti *în opoziţie*. Cea mai simplă reprezentare ar fi tocmai cea sugerată în această frază finală: oricum s-ar roti (în jurul propriei axe şi pe orbita unei revoluţii, cum este a Lunii în jurul Pământului), emisfera locuită e mereu orientată spre Soare şi celelalte planete, dar nu ajunge în dreptul Focului central şi al Anti-pământului. Nu se poate însă şti dacă sistemul philolaic înfăţişa rotaţiile corelative ale Pământului şi ale replicii sale în conjuncţie sau în opoziţie faţă de Focul central. Pentru detaliile controverselor v. excursul care precede această notă. Acum doxograful neglijează ierarhia corpurilor, cunoscută din toate celelalte mărturii şi fragmente. Respectiv, în loc să fie numărate dinspre cerul extern (sau „involucru") spre Centru, numărătoarea începe cu *Focul central*, enumerând apoi Anti-pământul şi – în a treia poziţie – Pământul. Or, astfel se ajunge la zece corpuri fără să fie nevoie de cel inventat (*Anti-hthon*). Bineînţeles, doxograful ar putea să indice doar poziţia primelor trei entităţi din seria ce constituie sistemul pyrocentric. Totodată enunţul său de compilator stângaci păstrează pesemne şi vestigiile unei expuneri tardive, dintr-un metatext aristotelic unde se prezenta ordinea genezei Universului philolaic, a cărui zămislire începe din *centru*, cu prima „inhalare" de *apeiron*. Nu vom uita însă că sistemul ordonat de Philolaos armonizează dialectic Focul din centru cu cel periferic, dătător de viaţă: de acolo, din marginea sferei, se exercită o acţiune iradiantă, care menţine un echilibru activ între limite modelatoare, *perainonta*, şi manifestări ale materiei nedeterminate, *apeira*. Orice interpretare s-ar da fragmentului *a 17*, Focul central nu poate fi un „corp" ceresc al ierarhiei universale şi nu se desluşeşte clar dacă vreun

enunţ autentic al filosofului ar fi specificat că planeta noastră „este purtată de o rotaţie circulară în jurul Anti-pământului" (gr. *periphe-romenen tei anti-hthoni*).

[131] Parafrazând pe Teofrast, care sintetiza doctrinele despre natură dinaintea lui Platon, filosoful stoic Poseidonios combina un concept al platonismului, „zeul-demirug", cu celebra inteligenţă sau „raţiune cârmuitoare" (*to hegemonikon*) din stoicism. Or, pythagorismul nu cunoaşte o asemenea divinitate creatoare. Cel mult se putea spune că o forţă divină sau o fiinţă superioară (*daimon*-ul) s-a pus în slujba *Numărului*, principiu suprem, şi a inventat funcţia logo-thetică, numărând cele existente. În schimb, şi la Parmenides, 28 B 12, 3 DK, o putere imanentă cârmuieşte *din centru* întregul Univers. Eventual orfico-pythagoricii aşezaseră în Focul central sediul inteligenţei demiurgice care se manifestă în natură. Stobaios şi Aëtius repercutează servil rezonanţele unor texte din Poseidonios, care adapta, modernizându-le, idei ale pythagorismului.

[132] Acest simbol iconic al cârmei Universului (*trope ton pantos*) se regăseşte şi în fr. *B 12*, de unde a preluat Diels cuvântul *sferă* pentru a întregi enunţul din fraza noastră, care i se păruse lacunar. Ar fi vorba tot de metafora globală (filosofem-alegorie) a sferei Universului, văzută ca o navă de transport (*navis oneraria*) pe care o călăuzeşte inteligenţa demiurgică, iradiată de Focul central, acţionând ca o **cârmă**. Întregul construct ar putea să aparţină unui pythagoreu din epoca medie. Totodată, această inteligenţă cârmuitoare din „mijlocul" Universului ar personifica determinismul legilor astronomice (infailibilitatea numerelor), care au *fost puse dinainte* ca o t e m e l i e (*proüpebaleto*) la baza întregii construcţii (*systema* Naturii). Autentica vechime a unor astfel de speculaţii nu este încă dovedită.

[133] „Pieirea *kosmos*-ului din cauza focului ce se precipită din cer" nu ia formele unei catastrofe apocaliptice sau a mistuirii sale ciclice prin deflagraţie (*ekpyrosis*, „combustie"), ca la Heraclit

(22 B 63 – 65 DK) sau la stoici. Mai degrabă, într-o exprimare colorată, se constată periodicitatea unor fenomene de tulburare a ordinii cosmice, însoţite de acţiunea „focului": fulgere (descărcări electrice!), meteori, eclipse, stranii perturbări în viaţa Soarelui sau a celorlalte astre şi efectele lor asupra echilibrului atmosferic. Timpanaro Cardini se gândeşte numai la asemenea fenomene meteorologice – adăugând secetele, inundaţiile, alte calamităţi datorate unui dezechilibru dintre căldura uscată, dogoritoare, şi umezeală, în regiunea sublunară (care în mod cert devine o zonă cosmică în astronomie odată cu sinteza philolaică). Dar nu pot fi excluse nici căderile de stele, a căror importanţă nu trebuie subapreciată în doctrina mai veche a şcolii (cf. de ex. 58 B 37 b – c DK). N-ar fi neverosimilă supoziţia că „surparea" focului din „Cer" face aluzie la catastrofe din atmosfera înaltă (supralunară), dislocări ale *involucrului.*

[134] Propriu-zis apa din *regiunea selenară*, care ne permite să presupunem că ar fi vorba de perturbările unei atmosfere *sublunare*, singura propice elementului acvatic şi vaporilor implicaţi de formularea întregii fraze. La Heraclit şi Alkmaion, Luna este un corp concav, şi asemenea revărsări s-ar datora înclinărilor sale. În mod evident, astronomia philolaică marchează un progres faţă de aceste reprezentări. Astrul nopţii este ca un fel de geodă, influenţează regimul ploilor şi mareele; deci domină regimul apelor din simetrie cu regimul stihiei focului ceresc din zonele foarte înalte supralunare, menţionate în sintagma precedentă.

[135] Tulburarea de mari proporţii a elementului *aér* (pentru antici, negura, vaporii, ceaţa subţire, suflarea vânturilor) anticipează optica modernă a perturbării păturilor atmosferice. Majoritatea comentatorilor o raportează tot la influenţa Lunii şi la zonele cerului dominate de regimul „apei selenare". De altfel, unele manuscrise au varianta: „tulburări ale **astrului**" (*peristropkei tou* **asteros**). N-ar fi exclusă totuşi referirea la o *catastrofă* ce răstoarnă regimul vânturilor; dereglându-se circulaţia suflului ce menţine alcătuirea cosmică

în echilibru, domeniul aer devine un tărâm al vijeliilor neîntrerupte; un ciclon de proporţie uriaşă aspiră totul.

[136] Am intercalat în traducere termenul „făptură (a întregului *kosmos*)", deoarece ultima constatare din relatarea doxografică evidenţiază metamorfismul antropomorf inspirat de simetria *makrokosmos - mikrosmos*. Universul respiră şi este „hrănit" de „emanaţii" (*anathumiaseis*, propriu-zis vieţii sale, cum sunt umiditatea şi căldura pentru viaţa organică. Se citează în legătură cu acest pasaj opiniile altor presocratici – îndeosebi Anaximandros, 12, fr. A 9 – 10 – 11 DK şi Heraclit, fr. A 5 DK – , care asociază geneza şi pieirea făpturilor cu vapori din apa terestră şi din atmosferă. La fel de relevantă mi se pare alăturarea intertextuală cu fragmentele philolaice **A 27** şi **B 21** (acesta din urmă oferind sub raportul noţiunii de „respiraţie" a *kosmos*-ului o reminiscenţă autentică).

[137] Concepţia despre Soare din fr. 19 se remarcă prin caracterul ei sobru, astronomic, de ipoteză ingenioasă, în ciuda inadecvării cu stadiul cunoştinţelor actuale. Meritorie în primul rând este depăşirea unor prejudecăţi animiste şi a preocupărilor de a evita explicaţia simplistă (Soarele = bulgăr de foc). Imaginea despre astrul zilei trebuia pusă de acord cu prezenţa Focului periferic – involucru, din care se „hrănesc" astrele. Or, pentru a împăca datele aparenţelor suprinse cu ochiul liber şi suprema preţuire cuvenită focului etheric etern, aproape imaterial (substanţa ignee), teoria susţine că pământenii, deşi emisfera lor e îndreptată spre bolta involucrului, nu văd niciodată cum arde acest înveliş, ci doar stelele şi lumina Soarelui. Se imaginează deci un astru de consistenţa sticlei poroase, care absoarbe focul ceresc subtil şi căldura sa, întocmai ca un imens agregat de lentile care transformă prin această concentrare substanţa ignee primită în lumă arzătoare pe care o refractă spre pământ. Corpul ceresc are deci *consistenţa* şi *aparenţa sticlei* (gr. *hyaloeides*), ceea ce am tradus prin „**natura sticlei**", fiind vorba de un fenomen al constituţiei fizice, naturale. Tehnică este aici

enunţarea „**reflexiei**" (sau a „**reverberaţiei**" – *antaugeia*), ca şi referinţa la structura sticloasă, deducţii inspirate de progresele *catoptricii* (ştiinţa construirii şi folosirii oglinzilor, a lentilelor de far în diferite agregate, care vor contribui – ulterior – , în *Graecia Magna* şi Sicilia, la faima lui Arhimede).

[138] Prin „filtrare" – ca şi cum ar trece substanţa Focului etern printr-o strecurătoare – Soarele, alcătuit dintr-un fel de sticlă poroasă (v. *supra*), degajă lumina şi o reverberaţie caldă ca un „**halo**" (gr. *alea*, termenul sugerând eventual şi prima observare a vestitelor *protuberanţe*). Tehnicitatea enunţării fenomenelor de *catoptrică* din acest fragment ne face să credem că însăşi observarea Soarelui se făcea cu ajutorul unui sistem de lentile şi oglinzi.

[139] În text se corelează două vocabule cu acelaşi termen în rădăcina-*etymon* (**pyr**, „focul"), dar compuse diferit, cu o modificare disjunctiv-lexicală a sufixului: (1) to *pyrodes* şi (2) *to pyroeides*. Se desemnează astfel natura „**dublă**" a Soarelui, aşa cum se interpretează fenomenul solar în contextul observaţiilor catoptrice (v. şi notele anterioare): corpul fizic sau (1) masa unei „substanţe ignee" d i n v ă **z** d u **h** (**to pyrodes**) şi (2) „fenomenul" de factură ignee (*to ap'autou* **pyro-eides**), ce se produce din cauza oglindirii – sau a specularităţii. Avem temei să credem că această explicare a naturii Soarelui trebuie înţeleasă tot printr-o interpretare strictă a fenomenelor de refracţie, studiate graţie catoptricii (textul trimite chiar la referentul precis: *Kata to* **esoptroeides**, „potrivit cu specificul o g l i n z i i" – gr. *katoptron*). Soarele$_1$ pe care-l vedem noi pe cer este acea conflagraţie „producând imaginea unui foc", aprinsă în zona unde se concentrează până la incandescenţă (efectul de oglindă) razele filtrate de corpul ceresc solar$_2$, vast receptacol-oglindă (sau mai degrabă suprapunere de lentile), care concentrează „substanţa ignee" transmisă de Focul-involucru. Aşa se obţine maxima coerenţă explicativă a textului nostru. Timpanaro Cardini, la fel ca ceilalţi comentatori, a lăsat deoparte implicaţiile sistemului de

oglindire focalizant prin lentile suprapuse. Acesta se realizează ce-i drept *sui generis*, prin structura poroasă a corpului ce filtrează lumina focului din Cerul înalt (concentrând-o totodată). Ca atare, s-a mai relevat că nu este vorba de un efect specular obişnuit, deoarece nu există un fond mat, cum au oglinzile cunoscute, ci structura de filtru. Pe măsură ce trece în rotaţie prin faţa Focului extern, Soarele absoarbe substanţa sa şi o iradiază spre Lună şi spre Pământ, prin „porii" sticloşi ai suprafeţei orientate spre tărâmul nostru. Oricât ar părea de straniu, numai această jumătate răsfrânge razele, cealaltă primeşte incandescenţa, decantând-o treptat.

[140] Ultimele două fraze nu aparţin – după toate probabilităţile – unei doctrine philolaice. Au fost preluate de A ë t i u s din alt context al doxografiei referitoare la natura corpurilor cereşti. Pentru Timpanaro Cardini „al treilea Soare" ar fi lumina solară reflectată de Pământ. Adevărata explicaţie trebuie să fie alta (v. *infra*). Sugestivă ni se pare, în conspectul – altminteri stângaci – transmis de Aëtius, apropierea de concepţia celor doi Sori la Empedocles, 31, A 30 DK (ea figurează în continuarea textului II. **30**, 1, rotunjind fragmentul nostru). Deocamdată, „strălucirea refractată din oglindă [*apo tou enoptrou kat' anaklasin ... auge*] se împrăştie semănată prin spaţiu [*diaspeiromene*] până la noi". Ar fi deci un fel de „simulacru-*eidolon*" ce se formează *la noi*, prin viziune, pe globul ocular, ştiut fiind că pentru grecii din vechime ochiul iradiază la rândul său lumina (tocmai cea solară, „semănată" prin văzduh) pentru a contura imaginea.

[141] Textul: *hoionei eidolon eidolou* – propriu-zis = „ca un simulacru-imagine al unei imagini". Un *explicit* al enunţului doxografic, rezumând plastic cele înfăţişate în nota precedentă. *Primul* Soare ar fi corpul ceresc; *al doilea*, discul incandescent care se formează prin efectul focalizant al oglindirii provocate de incandescenţa solară (= imaginea sursă din văzduh); *al treilea*, refracţia percepută de noi, prin viziunea (= „imaginea unei imagini").

Desigur, aceasta este o explicaţie apocrifă, inserată de vreun scoliast care se străduie să expliciteze doctrina lui Philolaos cu noţiuni apărute ulterior, în ambianţa eclectismului din perioada romană.

[142] Luna este aşadar o *geodă (geodes phainetai)*, concepţie atestând genialitatea demersului ştiinţific de o corectitudine surprinzătoare, în multe privinţe, la presocratici. Thales (fr. A 17 a DK) susţinuse deja că Luna şi celelalte astre au structura Pământului. Apoi, şi din fragmentele philolaice reiese că astrul nopţii nu are lumină proprie; se deduce că poate să eclipseze Soarele (ca un Anti-pământ), atunci când se intercalează cu masa „geodei" sale între acesta şi planeta noastră. Pentru Anaximandros (fr. A 10 DK) sfera din jurul Pământului stă la obârşia tuturor astrelor. În perioada pythagorismului de mijloc, gruparea lui Philolaos dezvoltă o doctrină biologizantă care-i este proprie: Luna este locuită de fiinţe vii şi acoperită de plante – dovadă peremptorie a faptului că este un alt *Pământ* (şi chiar unul privilegiat!). Printr-un raţionament destul de naiv, superioritatea fiinţelor şi a vegetaţiei lunare fusese probabil dedusă din împrejurarea că şi orbita Lunii este mai mare decât cea a Pământului. Într-o notă de subsol, Diels (DK I, p. 404) reproduce următoarea constatare, atribuită de Athenaios (II, 57 F) unui oarecare Herodoros din Herakleea: „Femeile care locuiesc pe Lună fac un ou, şi făpturile ce se nasc acolo sunt de cincisprezece ori mai mari decât noi..." Să fie oare aceasta sursa lui Philolaos? O elaborare fantezistă a enunţului său într-un fel de antologie tardivă pare mai probabilă, după cum n-ar fi exclus să fi prelucrat amândoi autorii un fond vechi al eresurilor acusmatice.

[143] Detaliile despre lipsa excrementelor amintesc de *mirabilia* şi s-ar potrivi cu predilecţia pentru fantasticul Naturii alexandrinilor sau „povestirilor adevărate" (Lucian), pentru a nu mai vorbi de anticiparea barocului exotic din Cyrano de Bergerac, explorator al imperiului selenar, unde tema digresiunii „les animaux de la Lune"

va ocupa un loc de cinste. De notat însă că informaţia din textul nostru, despre o perioadă diurnă care durează pe Lună cât *15 zile* pe Pământ, corespundea unui raţionament astronomic (iar ulterior, devine un etalon şi pentru indicele de augmentare a taliei animalelor). De fapt, cam atât (cincisprezece zile) ţine perioada de iluminare a Lunii, văzută de pe planeta noastră. Alte 15 zile ale noastre durează noaptea lunară. În sistemul philolaic, Pământul dă ocol în 24 de ore Focului central, iar Luna timp de o lună „sinodică" (29 de zile şi jumătate). Desigur, în descrierea unui model de rotaţie în jurul Centrului, filosoful ţinea seamă de felul în care astrul nopţii prezintă o singură emisferă pământenilor în spaţiul observabil, păstrându-şi mereu o faţă ascunsă, selenară (T.C.).

144 „Ceilalţi" sunt probabil majoritatea oamenilor de ştiinţă-filosofi, la fel ca unii pythagorei, adepţi ai geocentrismului, de care se desprinde Philolaos. Prima reprezentare despre *kosmos* pune în centrul său un Pământ imobil, în jurul căruia se roteşte sfera cerească, de la Răsărit spre Apus, pe planul Ecuatorului. Dacă asemenea concepţie aparţine unui grup de tradiţionalişti, care au făcut autoritate în vechiul pythagorism, nu este zis că ea corespundea şi doctrinei esoterice atribuite de-a dreptul lui Pythagoras.

145 „Cercul înclinat" (sau „oblic") desemnează *ecliptica*, aşa cum precizează şi cuvintele următoare – *homoiotropos helioi kai selene* –, referitoare nu numai la o mişcare similară, *în acelaşi sens* cu Luna şi cu Soarele, dar totodată în planul unei *orbite cu înclinaţie similară*. Astfel se consemnează descoperirea unei duble mişcări a Pământului. Pe lângă rotaţia diurnă în sens normal, de la Răsărit spre Apus în planul Ecuatorului, Pământul ar mai avea şi o mişcare de revoluţie în sens opus, de la Vest spre Est în planul Zodiacului (pe „o r b i t a î n c l i n a t ă"), parcurgând toate constelaţiile zodiacale, întocmai la fel ca celelalte planete (inclusiv „luminătorii" menţionaţi în fragment – cf. de asemenea Alkmaion, fr. A 4). De bună seamă, nu este încă gravitaţia într-un sistem solar,

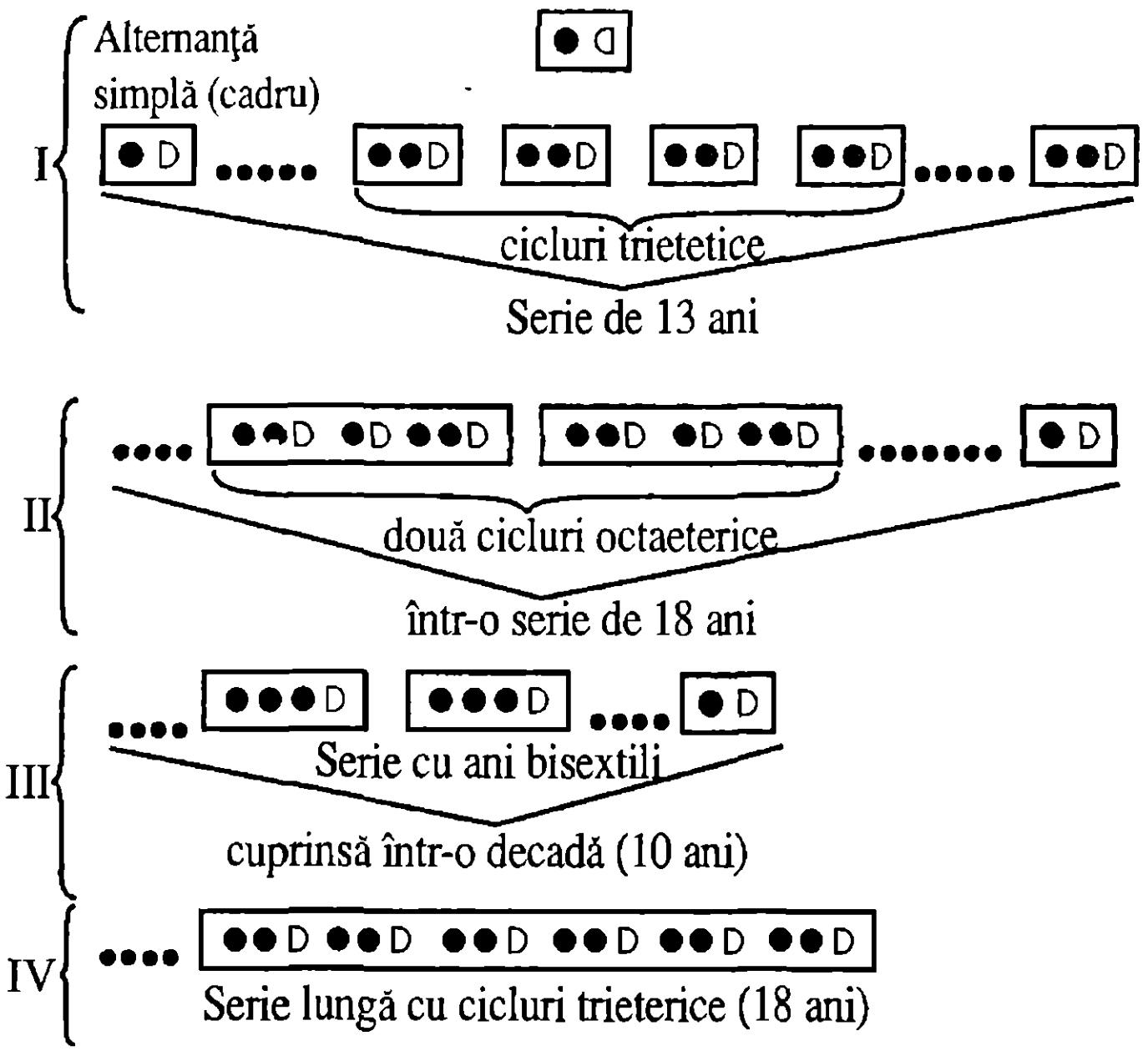
ci în jurul Focului central. Chiar şi în sistemul geocentric din *Timaios* regăsim această dublă mişcare în sensuri opuse. De fapt, în vremea ultimelor dialoguri (*Critias* şi *Legile*), Platon ar fi adoptat în cele din urmă Focul central, dacă odată cu această modificare sistemul „philolaic" ar fi comportat prin simetrie un cer nemişcat al stelelor fixe (T.C.). Câtă vreme însă şi la Philolaos *dubla mişcare* însemna pe de o parte rotaţia într-un sens a planetelor (inclusiv Pământul şi Soarele), pe de altă parte mişcarea (mult mai rapidă) în sens opus a sferei („Cerului") cu stelele fixe, fondatorul Academiei a preferat să lase în centrul sistemului un Pământ nemişcat, strâns „ghemuit" (gr. *heillomenen*), în jurul axei întregului Univers – cf. *Tim.*, 40 B – C). La Philolaos, în ciuda faptului că „cerul" stelelor fixe are şi el o mişcare, importante sunt (1°) păstrarea tezei mobilităţii Pământului, (2°) constatarea unor mişcări neregulate ale planetelor, uneori retrograde (v. pentru o interpretare mai amplă B. van der **Waerden,** *Die Pythagoreer*, cap. XI, pp. 252 – 268 şi cap. XVIII, pp. 424 – 465). Predecesorii acestui efort de a salva şi explica aparenţele sunt Thels (fr. A 17 şi A 19) şi Anaximandros (fr. A 5, 19, 22), care observaseră numai aşa-numita „înclinare a Zodiacului", ulterior primii pythagorei adâncind aceste achiziţii ale astronomiei, pentru a deosebi mişcarea revoluţiei diurne (pe planul Ecuatorului) de cealaltă, mai amplă („zodiacală"), dinspre Apus spre Răsărit. Legată de revoluţia planetelor, dar mai ales de o determinare cu rezonanţe fatidice a „marelui An" (v. fr. 22 şi nota următoare), această descoperire a fost ulterior controversată (mai ales în urma unor speculaţii astrologice) şi atribuită enigmaticului O i n o p i d e s – cf. 41, fr. A 7 şi 10 DK. Credem că diminuarea meritelor pythagoreice s-a făcut *a posteriori*, cu o vădită propensiune de a inventa împrejurări atestate istoric, menite să înnobileze astrologia.

[146] Acestea sunt lunile care se adaugă duratei obişnuite, în cei 21 de ani „intercalari" (formaţi aşadar din 13 luni), alcătuind la rândul lor – împreună cu 38 de ani „comuni" (de câte 12 luni) – ciclul

„**marelui An**" (= 59 de ani), pe care Censorinus îl atribuie în acest fragment (**A 22**) lui Philolaos. De fapt, în această privinţă, efectiv **Oinopides** din Chios pare să fi dat primul o definiţie corectă a *marelui An*, ca un ciclu ce cuprinde revoluţiile tuturor planetelor (cf. T.C., pp. 30 – 31). Savantul ionian pusese la punct un asemenea calendar ciclic amănunţit, bazat pe un comput corect al anilor solari (fiecare cu 365 de zile), care se putea citi pe o tablă de bronz fixată, dintr-o iniţiativă publică, chiar la Olympia (v. *Vorsokratiker*, I, 41, fr. A 9). Calculul adoptat de Philolaos, aşa cum precizează ultima parte a fragmentului nostru (CENS., 19, 2), nu corespunde parametrilor astronomiei moderne şi se străduieşte să păstreze vestigii akusmatice de calendar lunar, adaptate laborios calendarului solar (în text „anul natural"). Deci *marele An* philolaic (= **59** ani „naturali", cf. *supra*) ar fi cuprins 21.505, 1/2 zile, repartizate în perioade mensuale lunare (lat. med. *lunationes*), fiecare din ele cu 29, 1/2 zile. Pentru a se completa numărul anilor din comput, după fiecare doi ani „comuni" (de 12 luni) se insera unul „intercalar" (de 13 luni!), conform criteriilor specificate la începutul acestei note. S-au propus diferite interpretări pentru a justifica distribuţia lunilor în funcţie de numerologia pythagoreică, prin simetrie. Astfel, 729, numărul perioadelor lunare (*lunationes*), rezultă din 27^2, iar $27 = 3^3$ (cf. Boeckh, *Philolaos*, p. 135). Apoi, numărul celor **59** de ani corespunde reduplicării numărului de zile dintr-o *lunatio* (29 1/2). Pentru Schiaparelli (*apud* T.C., p. 178, nota *a. l.*), în acelaşi număr [59] se cuprind – aproximativ! – 59 de revoluţii solare, iar pentru celelalte *planete* avem următoarele revoluţii: 729 pentru Lună, 59 (de asemenea) pentru Mercur şi Venus, 31 pentru Marte, 5 pentru Iupiter, câte 2 pentru Saturn. În opinia noastră, una din cele mai verosimile aproximaţii ar considera ciclul marelui An alcătuit din şiruri. Ele nu inserau în mod stereotip anul intercalar între doi ani „comuni", ci alcătuiau progresii recurente, care vor inspira şi reforma calendarului iulian (în preajma erei noastre – un an mai scurt la

fiecare 4 ani comuni – practic, 3 + 1). Dacă notăm cu O anul solar complet şi cu *D* pe cel intercalar, putem obţine câte şase serii, unde anul „scurt" se intercalează progresiv, mai întâi după 1 an comun, apoi după 2 ani, în sfârşit, după 3. Un astfel de cicloid combină tipul **par** (sau *artion*) şi cele **par-impare** (sau *artio-peritton*).

Am avea următoarele modulaţii posibile de şiruri cu elemente ciclice:



ŞIRURI POSIBILE ALTERNÂND ANII SOLARI [•] CU ANUL INTERCALAR [D] ÎNTR-UN CICLOID AL «MARELUI AN» [59 de ani]

[147] În text: „Pyth. et Ph. harmoniam <animam esse> dixerunt" – ceea ce semnifică în cazul nostru „acordul armonic". O doctrină „muzicală" despre suflet ca „înstrunare armonică" se găseşte în fragmentele pythagorismului anonim şi este bine atestată de Platon.

[148] Stagiritul, în contextul din capitolul 3 al tratatului *Despre suflet*, critică teoriile celor care discută despre natura sufletului şi coarticularea sa cu trupul („psihicul" fiind un principiu de mişcare). Cu acest prilej menţionează generic „miturile pythagoreice". Pasajul nostru (din cap. 4), fără să-i numească, se referă în mod evident la doctrina şcolii – despre „sufletul a r m o n i e". Deoarece se propune în acelaşi timp definiţia unui acord armonic în termenii „dozajului", înţeles ca „un amestec şi o îmbinare (*krasis kai synthesis*)" de contrarii, apar indiciile unei concepţii aproape fiziologice (şi endocrine...), specifice pentru orientarea lui Philolaos. Dacă urmărim direcţia raţionamentului aristotelic, vulnerabilă în teoria incriminată ar fi însăşi „modalitatea şi elementele constitutive ale **armoniei**". Ce *armonizează* sufletul? Elementele contrarii din care este alcătuit corpul? Nu posedă el însuşi o rezonanţă proprie, „pasiuni" (gr. *pathe*) şi o activitate autonomă (*erga*)? Pentru Stagirit *acest* suflet – al pythagoreilor – pe de o parte investeşte trupul întâmplător, ca un element autonom, pe de altă parte funcţionează ca un fel de organ regulator şi prin analogie cu un dozaj umoral specific doar trupului („acord" al contrariilor). Alte vestigii ale doctrinei philolaice despre suflet se pot citi printre fragmentele propriu-zise, **B 14 – B 15** şi **B 21**.

Următoarele mărturii doxografice tratează fie problemele muzicale din domeniul acordurilor-armonii (**A 24 – A 26 a**), fie coarticularea elementelor contrarii din structura trupului nostru, iar ultimul (**A 29**) defineşte însuşi *logos*-ul, ca etalon al afinităţilor dintre structura făpturii umane şi alcătuirea Universului. Deşi lacunară, seria enunţurilor continuă întrucâtva desfăşurarea unei teorii despre multiplele aspecte ale **harmoniei**.

[149] Acestea sunt cele trei d i m e n s i u n i (*diastemata*) care definesc *volumul* – respectiv situaţia unui corp în spaţiu. Conceptul de *medietate* **armonică** este aici definit ca un raport de numere ce se regăseşte în structura geometrică a *cubului*, dacă se iau în considerare (cum specifică textul) cele 12 muchii, cele 6 feţe şi cele 8 unghiuri solide. Căpătăm şi o proporţie sau raport de *analogie* (în sens etimologic) între trei mărimi *a, b, c*, luate astfel încât *a – b: a = b – c: :a* sau (potrivit exemplului dat aici la Nicomachos), 12 – 8: 12 = 8 – 6: :6. Această medietate proporţională se adaugă celei aritmetice şi celei geometrice în şirul de analogii-progresii (v. fr. citat *supra*), definite mai riguros de Archytas (cf. fr. B 2 DK), după ce ea fusese descoperită de Hippasos, fr. 15 DK.

[150] Epitetul de **armonică** este dat acestei medii pe baza expresiei numerice a raporturilor din cadrul acordurilor („a r m o n i i") de *octavă* (6/12), *cvintă* (8/12) şi *cvartă* (6/12). Aşadar, în definiţia unei medietăţi-cheie, cum este cea *armonică*, se ia în considerare mai întâi un criteriu arithmo-geometric (8, ca număr al unghiurilor solide ce domină construcţia cu 6 feţe şi 12 laturi a cubului). Apoi, din punct de vedere strict matematic, faptul că diferenţa dintre termenul mai mare şi cel mijlociu 12 – 8 = 4 (= 12: 3) se raportează proporţional la diferenţa (sau „intervalul") dintre acesta din urmă şi termenul mai mic 8 – 6 = 2 (= 6 : 3), ceea ce îşi găseşte o expresie algebrică în formula $m = \frac{2a \cdot b}{a + b}$. În sfârşit, muzical vorbind, *octava* $\left(\frac{1}{2}\right)$ este o medie *armonică*, în sensul că defineşte o valoare fundamentală pentru construcţia gamei, subordonându-şi acordul de cvartă $\left(\frac{3}{4}\right)$ şi de cvintă $\left(\frac{2}{3}\right)$. Asupra laturii muzical-armonice se insistă de altfel în a doua parte a fragmentului, fără ca Iamblichos să reia problema sensului etimologic. În ultimă

instanţă, temeiul acestor analogii ţine de raportul numeric semnalat şi de Ptolemaios, numit în latineşte *superparticularis*. Van de Waerden îl sintetizează concis, punându-l la baza întregii doctrine armonice a pythagoreilor – cf. *Die Pythagoreer*, cap. *Die Harmonienlehre der Pythagoreer*, p. 373 şi urm. În cazul acordurilor consonante de mai sus, se verifică postulatul relaţiei *superparticularis* („überteiliges Verkältnis")

$$a = b + (b/n), \text{ deci } a : b = (n + 1)n$$

De fiecare dată **a** echivalează cu **b** plus o parte din **b**. În relaţia dintre termenii extremi din „progresia" 6 – 8 – 12 vom constata că 6 este jumătatea la care se adaugă o treime din această împărţeală, pentru a-l obţine pe 8. Dar acest termen mediu (8), raportat el însuşi la 6, conţine propria sa jumătate $\left(\frac{8}{2}\right)$ plus un sfert $\left(\frac{8}{4}\right)$. Potrivit formulei de mai sus, pentru $a = 12$ şi $b = 8$ vom avea relaţiile $12 = 8 + \left(\frac{8}{2}\right)$ şi 12: :8 = (6 + 2) 2, care pot deveni totodată progresii „arithmo-geometrice".

[151] Din motivele arătate mai înainte (deci ca raport-etalon al consonanţelor gamei), medietatea armonică primeşte la noi şi denumirea de „proporţie muzicală".

[152] Acest filosof nu apare în „Catalogul" pythagoreilor din Iamblichos, care îl menţionează totuşi în alte capitole din *Vita Pythag.* (104 şi 25 b), unde spune că ar fi luat succesiunea lui Pythagoras, fiind ginerele său. Deşi alte izvoare îi atribuie scrieri matematice şi un eseu *despre armonie*, **Aristaios** este considerat de Diels personaj legendar, invenţia neopythagoricilor. La fel de problematică este şi existenţa lui **Timaios** din Locri, deşi un corp de doctrină al acestuia trebuie să fi justificat omagiul pe care i-l aduce Platon. Controversa cu privire la istoricitatea scrierilor lui Timaios n-a dus încă la rezultatele decisive.

[153] Nu avem posibilitatea să diferenţiem clar contribuţia lui **Archytas** (v. totuşi referirile *supra*, nota 149) de aportul lui Philolaos la definirea *mediei armonice*. De asemenea, este puţin probabil ca babilonienii să fi codificat implicaţiile muzicale şi matematice ale acestui raport. Cel mult l-au folosit empiric (şi l-au schiţat la nivel artizanal), pentru a fixa proporţii în arhitectură sau a determina în mod coerent distanţe corelative. După cum se va vedea, cea mai ştiinţifică demonstraţie, sub forma enunţării matematice a principiului de bază din armonie, se găseşte în fragmentul sus menţionat al lui Archytas.

[154] În dialogul *Timaios*, 35 B – 36 B, zeitatea-demiurg construieşte „mecanismul" sufletului Lumii, recurgând la un dozaj al substanţelor în proporţiile *mediei armonice*. De fapt, abia după ce termină o primă fază din acest amestec, Platon vorbeşte de *intervale* (aici „distanţe"), pe care le umple recurgând la două dintre medietăţi: *aritmetică* şi *armonică*. Elaborând definiţia celei din urmă, el transpune într-un model de armonie a „Sufletului cosmic" o descriere a tuturor gamelor posibile, cunoştinţe preluate probabil în bună măsură de la filosofii crotoniaţi.

[155] Şi **Eratosthenes** din Cyrene (276 – 196 î.e.n.), conducător al bibliotecii din Alexandria, s-a folosit de metoda progresiei „armonice" în calculul distanţelor dintre corpurile cereşti, după ce izbutise (prin determinarea unghiurilor gnomonice la amiază) să calculeze circumferinţa terestră (252 000 de stadii – evaluare foarte apropiată de cifra reală), folosind această descoperire epocală pentru măsurătorile astronomice.

[156] În greceşte *hyperoche* (ὑπεροχή), „diferenţa" prin care un număr *depăşeşte (hyperechei)* termenul anterior al progresiei (astfel, pentru 6 – 8 – 12 vom avea ca *„excedenţă"* numerele 2 şi 4). *Stricto sensu*, termenul *hyperoche* (ca excedenţă) desemna, pentru orice şir de termeni, unitatea sau unităţile dintre doi termeni succesivi (cf. Lysis şi Opsimos, fr. 4 DK), unde se referă la unitate ca cel

mai mic interval dintre două numere). Şcoala lui Eratosthenes, la fel ca neoplatonicii, ar fi generalizat după Philolaos termenul de *hyperoche* = „excedenţă", pentru a preciza semnificaţia unor „**distanţe**" (= *diastemata*) care-şi găseau expresia în valori matematice constante. Aplicat raporturilor proporţionale (*anà lógon*) la *Archytas*, fr. **b 2** şi **a** 16, îl regăsim la Democrit, fr. A 60. Termenul sinonim **diastema**, „interval", „distanţă", desemna totodată întreaga progresie. **Arpád Szabó**, *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapest, 1978, p. 108, a studiat genetic semantismul inerent noţiunii: „how the word διάστημα [*diastema*] could mean «then distance between two points», «the musical interval between two tones» and «numerical **ratio**» all at the same time". De fapt, sensul concret [1] „distanţă" capătă mai întâi o valorizare tehnică în armonie, aplicându-se [2] „intervalului" muzical determinant din gamă (aşa predomină în *Elem. harm.* la Aristoxenos). Pythagoreii unificaseră acest sens cu cel arithmo-geometric: [3], „număr al creşterii proporţionale" (apoi pur şi simplu „excedenţa") dintr-o progresie (engl. „numerical ratio", la T.C. „rapporto per quoziente"). De acolo şi generalizarea sensului pentru a exprima [4] o progresie în general, cu toţi parametrii ei.

[157] **Allianós** „platonicianul" nu este cunoscut din alte izvoare. Din context s-ar deduce că reprezintă un curent eclectic, tehnicist al neoplatonismului.

[158] Filosoful nostru ar fi încercat să „d i v i d ă **tonul** în alt chip", mergând mai departe decât predecesorii săi, care stabiliseră tonalitatea *octavei*, exprimând-o prin cel mai simplu număr 2 : 1, în urma împărţirii strunei, ciupită la mijloc. Cu cât erau mai mici numerele în care îşi găsea expresia această „divizare" a corzii muzicale, cu atât era mai perfectă consonanţa (sau rotunjimea unui „acord"). Or, octava la rândul ei cuprindea (prin divizarea ulterioară) celelalte două consonanţe din structura ei (*cvarta* şi *cvinta*), în raporturile 3/2 : 4/3 = 12/6 = 2/1, simbolizând astfel – prin

analogie – armonia universală (T.C.). Pentru achiziţiile doctrinei pythagoreice încununate de activitatea lui H i p p a s o s, v. fr. 14 – 15 DK şi precizările aduse acum în notele la fr. **24**, *supra*. Dacă din punctul de vedere armonic octava reprezintă un produs al raporturilor de cvintă şi cvartă, pentru a stabili *diferenţa* dintre aceste două intervale pythagoreii împărţeau pe unul cu celălalt. Deci 3/2 divizat prin 4/3 dădea raportul 9/8, pe care îl considerau expresia *tonului*. Or, speculaţiile iniţiate de un Philolaos încearcă să dividă mai departe tonul, pentru a obţine raporturi consonante minimale (fără să le găsească totdeauna un corelat în practica muzicală!).

[159] În text, *primordium toni*. Pentru divizarea tonului (*Halbierung*, la Van der Waerden) se lua în considerare progresia raporturilor care plecau de la diviziunea minimală 9/8 (cf. *supra*). De aici 8 – 9 = 16 – 18 = 24 – 27 = 32 – 36. Bineînţeles, şi această modulare nu ţintea identificarea unor tonalităţi reale. Oricum, în muzica grecilor vechi şi în cea orientală se utilizau nuanţe (cromatisme) tonale aproape imperceptibile sau nerelevante pentru o ureche „europeană", obişnuită cu tonalităţile gamei naturale.

[160] Mai simplu spus: Philolaos ar fi ales ca diviziune primordială a tonului numărului 27 din raţiuni esoterice, specifice pythagorismului: trei ridicat la cub ($3^3 = 27$). S-ar zice că meditaţia despre numărul sacru şi expresia lui muzicală urmărea mai degrabă să ia drept modul de bază *triplicarea*, pentru a exprima o subdiviziune ternară a cvintei. Triada, ca număr *impar* (la Boëthius, *primus impar*) simbolizează totodată (mai bine decât *unu*) noţiunea de limită-*peras*.

[161] Revine şi în textul latin al lui Boëthius noţiunea de *interval*, definit ca o „diferenţă", propriu-zis „excedenţă" (v. nota 156, la fr. precedent) dintre limita superioară şi cea inferioară a intervalului (raportul 24 – 27): un număr obţinut prin scădere. Restul expunerii prezintă multe absurdităţi, datorate probabil interpretării greşite a enunţurilor philolaice în prelucrarea lui Boëthius, care nici nu

dispunea de aceeaşi practică muzicală, nici nu mai cunoştea valorile tonale cu modulaţii deosebit de întinse şi de fine, de nereconstituit la distanţă de aproape opt secole.

[162] De aici încolo se observă în mod indubitabil absurditatea unor interpretări date de Boëthius doctrinei greceşti. Philolaos împărţea *intervale*, nu doar o singură limită, cum este aici numărul „cub" *27*, pe care-l subdivide în părţi egale compilatorul său stângaci.

[163] Termenul **apotome** (ἀποτομή) înseamnă, pur şi simplu „tăietură", „scurtare" (aici în raport cu valoarea tonului). Ca termen tehnic muzical desemnează „semi-tonul major". E interesantă derivarea lui din terminologia geometrică, unde se referea la secţionarea unei drepte raţionale în cele două părţi iraţionale care constituie *raţia medie* şi *raţia extremă* (cf. Euclid, *Elem.*, XIII, 6, menţionat de Timpanaro Cardini). În alt pasaj din Euclid aceeaşi denumire se aplică unei laturi a dodecaedrului înscris într-o sferă tot o iraţională. Socotim că specializarea în muzică s-ar datora faptului că *semi-tonul major* se obţinea prin lovirea sau ciupirea corzii într-un punct care nu reprezenta niciodată jumătatea (ca în cazul octavei), ci un segment al strunei „scurtate".

[164] Problematica celor două tipuri de semi-tonuri este tratată mai pe larg în fr. **B 6**, unde vom da lămuriri suplimentare. Deocamdată precizăm că termenul **diesis** (δίεσις), de la verbul δίημι („a face să străbată", „a prefira"), ne-a fost transmis tot în urma standardizării terminologiei muzicale în cercurile pythagoreilor. Se referea mai întâi la o „t r a n z i ţ i e" uşoară, aproape imperceptibilă, obţinută când se lăsa trecerea unui suflu reţinut printr-una din găurile *flautului-aulós*, ceea ce producea sonoritatea de *semi-ton* **minor** (accepţiunea de aici; astăzi diezul este de asemenea ridicarea valorii unei note cu un singur semi-ton). La Philolaos mai poate desemna o *treime* şi un *sfert* de ton (la fel ca termenul înrudit *comma*).

[165] Deci 9 este prima ridicare la pătrat a unui număr impar (*3*). Procedura descrisă de Boëthius este una din cele mai neverosimile, raţionamentul fiind cu totul gratuit, inaplicabil în teoria (şi practica) muzicală. După ce a descompus pe 27 în două numere [14 şi 13], atribuite pe rând celor două tipuri de semi-ton, Boëthius dă două explicaţii diferite pentru „iconocitatea" lui 13. Deosebit de absurdă este cea dintâi: ar fi *differentia* (de natură aritmetică) dintre 256 şi 243! De ce tocmai aceste numere mari? S-ar putea să fi existat îndărătul unui calcul pe care Boëthius l-a omis (neînţelegându-l) ideea de a obţine secţionări tot mai fine ale tonului, prin multiplicări succesive. A doua justificare (oarecum esoterică) a componenţei lui 13 (prin suprapunere de numere cu proiecţii arithmo-geometrice: [1 = punctul, 3 = prima linie „impară", 9 = pătratul impar]) nu duce nicăieri.

[166] Am văzut mai înainte ce semnificaţie are *apotome* (v. nota 163). I se dă acum în mod arbitrar valoarea de *14* unităţi, deoarece ar corespunde unei secţiuni ceva mai mari decât jumătatea lui 27; deci se „potriveşte" cu *semi-tonul major*!

[167] *Comma* (κόμμα) este un echivalent al lui *apotome*. Are aproape aceeaşi semnificaţie din punctul de vedere etimologic: „tăietură", „bucăţică" (de acolo şi utilizarea ca semn de punctuaţie – aprox. „virgulă", delimitarea celui mai mic segment al perioadei). Echivalarea lui cu unitatea în explicaţia din text este stângace. Ar putea să fie luat drept o „diferenţă" sau un interval între *apotome* (= semi-ton major) şi *diesis* (= semi-ton minor sau „treime" de ton), astfel încât s-ar explica de ce *comma* desemnează în cele din urmă „s f e r t u l d e t o n".

[168] Din nou o explicaţie aberantă. Tonul *ca întreg* a fost definit la început prin calcularea intervalului dintre două numere, pe baza excedenţei 3 (prezentă în raporturile 27/24 = 9/8). Acum se alege fără nici o motivare diferenţa dintre 243 şi 216 pentru a se impune altă valoare, inacceptabilă: 27 = 9/8. Van der Waerden, în capitolul

Die Harmonienlehre der Pythagoreer (op. cit. pp. 389 – 391), ajunge la următoarea concluzie în subcapitolul *Die Harmonienlehre bei Philolaos* (p. 391), referindu-se la diferenţele:

256 – 243 = 13

243 – 216 = 27

„întregul raţionament este o absurditate matematică; ar fi trebuit să se opereze cu raporturi, nu cu diferenţe".

Fragmentul **26 a** este adăugat de Timpanaro Cardini, pentru a dovedi că P r o c l o s, în comentariul său la *Timeul* platonic, a interpretat mai corect învăţătura lui Philolaos, pe care o prelua prin Eudemos (continuator al lui Aristotel), pe câtă vreme Boëthius l-ar fi compilat pe Nicomachos, din care nu ni s-a păstrat un text cu asemenea raţionamente (ipoteza lui Burkert – cf. şi Van der Waerden, *op. cit.*, p. 391). Savantul german incriminează în mod prea categoric pe Philolaos pentru confuziile din prelucrarea latină tardivă, deşi speculaţii stranii, lipsite de orice demonstraţie, de abia pot apărea la Nicomachos. În schimb, pasajul din Proclos (reprodus ca fr. *26* **a**) îi atribuie înţeleptului pythagoreu calcule verosimile, şi acestea (laolaltă cu o serie de termeni) ar fi stat la baza gamelor din *Timaios*. Astfel s-ar putea elimina enunţul aberant, potrivit căruia savantul crotoniat împărţea tonul în două părţi exprimate prin numere întregi, deşi orice teoretician familiarizat cu tradiţia „mathematică" ştia că o diviziune de acest fel nu era posibilă, „deoarece se ajungea la numere iraţionale" (T.C.).

[169] Aici *leimma* (λεῖμμα), „rămăşiţă", corespunde semi-tonului minor (deci *diesis* din fr. **A 26** – cf. *supra* – şi **B 6**), la fel ca perechea sa, cealaltă jumătate a tonului, *apotome* sau semi-tonul major. Eventual chiar în textele philolaice ar fi existat dubletul *diesis-leimma*, la fel cum coexistau doi termeni pentru a desemna intervalul.

[170] „Raportul tonalităţii a p o t o me" este de fapt un interval subîmpărţit, după cum a reieşit din notele precedente. Şi în *Timaios*,

acolo unde se descrie cum au fost combinate părţile ce alcătuiesc Sufletul lumii (31 *B* – 32 *C* şi mai ales 35 *A* – 36 *B*), Platon imaginează un dozaj alcătuit din şapte părţi care se mai subdivid în elemente ale unor progresii geometrice tot mai complexe. Acestea, la rândul lor, sunt folosite de zeul-demiurg pentru a forma o grandioasă progresie armonică, după regulile teoriei muzicale inspirate de Philolaos. Se iau intervalele gamei (descendente) a grecilor, li se calculează tot mai multe subdiviziuni constitutive, pe baza mediei armonice (indiferent de faptul că aceste „fracţiuni" de semi-ton nu-şi aveau un corespondent în materialul sonor!). Detaliile construcţiei sunt explicate de A. Rivaud în *Notiţa* introductivă la ediţia sa din colecţia „Budé" (Platon, *Oeuvres...*, T.X, Paris, „Les Belles Lettres", 1925, pp. 42 – 52, subcapitolul „La composition de l'Âme du Monde"). Este vorba de „umplerea" intervalelor unei serii primitive 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27 prin medietăţi armonice şi aritmetice. Se ajunge astfel ca raportul dintre cele două tipuri de medii (armonică şi aritmetică) în progresia dublată să fie pretutindeni $\left(\frac{9}{8}\right)$. Acest raport poate fi obţinut dacă se introduc, pentru a „umple" toate intervalele între doi termeni consecutivi din fiecare progresie şi media armonică sau aritmetică ce urmează, doi termeni noi, care de fiecare dată să se afle cu termenul precedent în raportul de $\left(\frac{9}{8}\right)$. În astfel de progresii apar şi numerele menţionate de textul nostru, ca expresie a raportului de *apotome: 2 187* şi *2 048*. Reproducem după A. Rivaud (*op. cit.*, pp. 48 – 49) numai şirurile care le cuprind: „... dans la série des triples".

$$1\ \frac{9}{8}\ \frac{81}{64}\ \frac{4}{3}\ \frac{243}{128}\ 2\ \frac{9}{4}\ \frac{81}{32}\ 3 \ldots 4 \ldots 6 \ldots$$

$$9,\ \frac{81}{8}\ \frac{729}{64}\ 12\ \frac{243}{16}\ \frac{2187}{128}\ 18\ \frac{81}{4} \ldots \text{etc.}$$

Celălalt număr menţionat [2 048] rezultă din folosirea unui procedeu care ar evita calculul numerelor fracţionare. Se foloseşte cel mai mic numitor comun al fracţiilor din serie [128] şi, prin înmulţire cu 3, se obţine numărul 384, pentru a înlocui unitatea. Se trece astfel la progresii noi, de tipul 384 : 768 : 1 536 : 3 073, iar prin umplerea intervalelor pentru media armonică se obţine seria:

384 : *512* : 768 : *1 024* : 1 536 : |*2 048*| : 3 072.

După cum se poate constata, cel puţin una din valorile date de Proclos pentru *apotome* pare să fie un număr semnificativ. În *Timaios* se găseşte numai valoarea pentru *leimma* [243/256]. Produsul celor două intervale [243/256 şi 2 048/2 187], aşa cum obişnuia să-l calculeze un teoretician al intervalelor, reprezintă valoarea tonului între: 8/9. Ascmenea calcule se făceau probabil la sfârşitul secolului V, în vremea lui Damon şi a filosofului tarentin.

[171] Propoziţia „raportul ... are configuraţie de radical" trebuie înţeleasă potrivit cu formularea din context (nu în accepţiunea modernă: „radicalele altor numere"). Numerele 2 187 şi 2 048 „sunt prime între ele", deoarece tocmai „termenii lor minimi [28 : 9] conţin numere prime în raportul lor proporţional".

[172] Teorema *diviziunii reciproce* enunţa procedeul împărţirilor succesive ale termenului major cu termenul minor, până se obţinea ca rest unitatea, pentru a se dovedi că numerele sunt prime între ele. În două formulări o găsim la Euclid, *Elem.*, VII, 1 şi X, 1. În cazul termenilor minimi din text, divizarea lui 28 prin 9 dă 3 şi mai rămâne o unitate.

[173] Am explicitat în versiunea română formularea din texte, deoarece este vorba de termeni aplicaţi **intervalelor** şi nu există temeiuri serioase pentru a ne îndoi de afirmaţia lui Proclos ca atât denumirile cât şi majoritatea valorilor de bază din scara muzicală au fost preluate de Platon dintr-un corp de doctrină philolaic.

Fragmentul **A 27** (ca şi completarea sa, fr. A 28) provine dintr-un manuscris cu o lucrare medicală de tradiţie autentică, descoperit după celelalte fragmente, dar considerat astăzi una din cele mai valoroase mărturii despre gândirea „physiologică", raportată la teoriile despre microkosmos şi armonia cosmică (mai ales un echilibru funcţional care menţine vii organele). Această mărturie doxografică trebuie completată cu enunţurile din fr. **B** *13* (Nicomachos, *Th. Ar.*, 25, 17). După ce relevă lipsa tradiţionalei îmbinări dintre elemente-limită [*perainonta*] şi nelimitate [*apeira*], **W. Burkert** (*op. cit.*, cap. „Philolaos", pp. 250 – 251) caracterizează în felul următor ideile din fr. **A** 27: „Aici se discută, după tipicul unor speculaţii ale medicilor preocupaţi de filosofia naturii, despre *cald* şi *rece*, despre cauzele bolii, despre sânge, fiere (χολή) şi phlegma. Viaţa unei făpturi se-nfiripă din căldură, principiul din care „constau trupurile noastre" [συνεστάναι φησιν ἐκ θερμοῦ τὰ σώματα], fiindcă germenele şi matricea sunt calde. După naştere, făptura vie inspiră aerul şi apoi îl expiră, ca şi cum ar elimina o substanţă de împrumut". Burkert traduce astfel sintagma *kathaper chreos* (ultimul cuvânt semnificând primordial „n e c e s i t a t e a" şi felul în care se conformează în funcţie de ea procesul respiraţiei). Dacă optăm pentru accepţiunea figurată, s-ar pune accentul pe ideea că inspirarea de aer dinafară (*element rece*) constituie o adaptare a organismului (a făpturii sale interne, de obârşie matricială) la un mediu extern, care-l întreţine oarecum provizoriu, pe baza unei relaţii de troc... Dar ce-i oferă în schimb fiinţa vie? Raţionamentul dezvoltă în primul rând contrastul dintre mediul intern *cald* şi *suflul* de viaţă rece (ψυχή = 1. *suflare* răcoroasă, 2. *suflet*). S-a postulat o dependenţă de Proclos, la care am găsi o concepţie similară (şi am avea astfel un *terminus post quem* pentru datarea fragmentului). De fapt, există o legătură mai strânsă cu fr. A 10 din Hippon şi fr. **A 28** din Diogenes din Apollonia: „fătul ia naştere fără respiraţie, dar într-un mediu cald [*en thermasiai*]; aşa se face că elementul cald răsădit <în matrice>, de îndată ce se

revarsă [«se rup»] apele amniotice din jurul fătului, aspiră în plămân principiul rece [*to psychron*]". De aici se vede caracterul eclectic al „cărţii" lui Philolaos (cf. *op. cit.*, p. 222 şi urm.). Se vădeşte că informarea precisă, multilaterală, este mult mai importantă pentru un pythagoreu decât elaborarea unei sistematici fără fisură. Philolaos se bizuia desigur şi pe o doctrină medicală din Grecia Mare şi Sicilia, cu vechi tradiţii – Demokedes, Alkmaion, Empedocles, Akron.

[174] În text, *tou thermou* „din principiul cald", care intră în constituţia „corpurilor vii" (pentru amănunte, v. *supra*). La **Alkmaion** exista o potrivire-dozaj a principiilor opuse („contemporanza e armonia" – T.C.) care asigură viaţa: *cald* şi *rece*, *umed* şi *uscat*, *dulce* şi *amar* etc. (cf. fr. *A 5* şi *A 15* şi **B 4**), pe câtă vreme la filosoful nostru avem de-a face cu „armonia dinamică", un echilibru dintre caldul *interior* şi aerul *rece din afară* (v. *supra*), care vine în fond din *makro-kosmos*.

[175] Deci „sperma generatoare este caldă" şi aceasta – ca secreţie ce fecundează uterul cald – are proprietatea de „a duce la constituirea fiinţei vii" [*kataskeuastikon de touto tou zoiou*]. Începe astfel un raţionament inductiv, pentru a demonstra că „animalul" (*zoion*) ce se zămisleşte (sau fiinţa vie „produsă") trebuie să includă în constituţia sa princiul cald [*to thermon*].

[176] La baza raţionamentului se găseşte observarea unei *similitudini*, enunţată ca principiu (cf. de asemenea fr. **A 29**) care asigură unitatea şi coarticularea proceselor (ori de câte ori „obiectele fizice" posedă „aceleaşi proprietăţi").

[177] Termenul folosit pentru „a induce" (*hypomimneskein*) înseamnă primordial-etimologic „a aduce aminte" („a lua aminte"), ceea ce poate fi alăturat de funcţia gnoseologică a „reminiscenţei *ana-mnesis*" (deci acelaşi etimon ca la Platon). N-ar fi exclus ca doxograful să păstreze vocabula din enunţarea philolaică, unde

hypo-mnesis (înrudit şi cu *hypo-mnema*, „însemnare") consta probabil în evidenţa unor observaţii directe care, împrospătate în memorie, duc la concluzia unui raţionament inductiv. De fapt, în doxografia noastră (M e n o n sau „Anonimul londonez") avem două raţionamente inductive. În urma celui dintâi – v. *supra* – se stabileşte că fiinţa nou-născută nu putea fi generată fără căldura pe care o păstrează în interiorul ei (ca un principiu de viaţă imanent genezei). Al doilea raţionament descrie procesul menţinerii în viaţă prin mecanismul respiraţiei, conceput dialectic. Este un schimb (v. *supra*) permanent de *căldură* şi *răcoare*. Mai exact: prin „aspirarea" sau inhalarea de aer rece-proaspăt din afară, suflul (= „s u f l e t u l", principiu vitalizant) temperează căldura dinăuntru şi asigură desfăşurarea vieţii organice, proces care nu se întrerupe graţie *respiraţiei*. Cu mai multă coerenţă decât Empedocles, presocraticul nostru asociază echilibrul respirator cu cel determinat de o temperatură constantă a corpului. De altfel, mai departe, bolile implică „fierbinţeala" ca simptom şi cauză („lucrând dimpreună" cu altele).

[178] Atingem punctul nodal din această teorie, odată cu descrierea primei inspirări de aer. Observaţia este de o precizie uimitoare pentru epoca respectivă. Dacă lăsăm deocamdată deoparte problema temperaturii, meritä scoasă în evidenţă ideea că „animalul" sau fiinţa omenească (produsul naşterii vivipare), îndată ce a *ieşit* prin zămislire din uter (de aceea *meta ten* ek-*texin*), nu devine o făptură viabilă decât dacă trage în plămân (*epi-spatai*) primul *suflu* de aer (*pneuma*) din afară. Termenul *pneuma* este specializat la medicii greci pentru aerul care circulă în interiorul organismului (T.C.). Şi timpul 2 este admirabil surprins: prima *expiraţie* intervine imediat, manifestându-se o necesitate firească de a trimite iar în afară aerul inspirat. Cercetări moderne au evidenţiat importanţa cunoscutei respiraţii autonome iniţiale, care de obicei însoţeşte şi primul strigăt după naştere (un *vagitus* zgomotos al *expiraţiei*).

Urme infinitezimale din aerul acestei prime inhalări se păstrează ca o marcă indelebilă în pulmonii oricărei făpturi vii. Or explicaţia procesului respirator, prin felul în care aerul apasă în anumite vase fine (vinişoare, canale) sângele, suprapune direct la E m p e d o c l e s circulaţia respiraţiei, fără să deosebească cele două sisteme şi reducând totul la o alternare mecanică a presiunii suflului în aceleaşi conducte (modelul explicativ fiind metafora clepsidrei – cf. 31, fr. A 85 DK). Pentru Philolaos, funcţia răspunde necesităţii organice (de acolo *khreos* şi *orexis*, „pofta" sau „apetenţa" de a trage aerul – ultimul termen fiind eventual un sinonim împrumutat de doxograf de la Stagirit). În plan filosofic, majoritatea comentatorilor (mai ales după Raven, cf. *Pythagoreans and Eleatics*, pp. 35, 119 – 125 şi Kirk – Raven, *op. cit.*, p. 313) au subliniat grandioasa continuitate dintre vechea teorie cosmogonică despre cea dintâi „aspiraţie" de *apeiron* care a introdus *limita- peras* în cuprinsul nedeterminării primordiale şi această nouă teorie philolaică despre naşterea vieţuitoarelor, astfel repetându-se cu fiecare fiinţă vie (văzută ca un *mikrokosmos*) acea mişcare primordială în urma căreia se instaurează în *makrokosmos* funcţia delimitării formelor ca un proces al respiraţiei armonice. Textele corelative de bază sunt fr. **49, 52** şi **53** din „Pythagoras" (vol. I, p. **2**, pp. 42 – 44; respectiv 58 B *30* DK şi 318 Rav.) din Aristotel şi Simplicius. Cosmogonia cea mai veche a şcolii comportă o asemenea interacţiune, analizată pe larg de Raven (*Pythagoreans*, p. 34 şi urm.). *Unul* primordial este *nemişcat* sau în *repaos*, „limitat" (*peperasmenon*), desăvârşit în toate privinţele. Cealaltă stihie (*apeiron*-ul) *nedesăvârşită* „îşi schimbă mereu locul, este altceva dinafara existentului" (*allo pares tou eontos*). Procesul de „creaţie" (de fapt, instaurarea *devenirii*) în lume face ca *Unul* să inhaleze *apeiron*-ul şi astfel apare în cuprinsul unităţii *timpul* şi *vidul* (*o.c.*, p. 34). Deci epistema vechiului pythagorism comportă (1) un sistem simplu de contrarii şi (2) „the doctrine of the progressive inhaling and limiting of the surrounding Unlimited by the principle

of Unityon Limit" (*o.c.*, p. 44). În enunţarea Stagiritului, din *Metaph.*, 1091 a 12, „nemărginirea [*apeiron*] începu să fie a t r a s ă şi hotărnicită de către finit [*peras*]. Termenul care denumşte prima inhalare – *helkein* = „a-tragere" – se regăseşte în fragmentul nostru, motivând necesitatea vital-firească a respiraţiei: „ca prin a p o r t u l [substantivul *holke* = „a-tragerea"] de suflu <proaspăt> să se răcorească trupurile noastre în contact cu acesta". Şi în *Fizica*, 213 b (la noi fr. **52**), „vidul (*kenon*) intră în Univers, de parcă l-ar absorbi cerul, ca un *suflu (pneuma)*", idee coroborată de Simplicius şi Stobaios (fr. **53 – 54**). În sfârşit, prin compararea tuturor indicaţiilor co-textuale se poate reconstitui o cosmogonie de tip biologic sexuat, unde Monada primordială (de fapt *hen* = Unul) se prezintă ca o **sămânţă** (= *sperma*), deşi procesul funcţionează cum se comportă *embrionul*, atunci când devine viabil în contact cu aerul dinafară. Raven se străduieşte să eludeze această discrepanţă: „we have to imagine, there fore, the first unit deposited by the male principle of Limit into the midst of the female Unlimited. Its growth, which begins forthwith, results by its *successively* s.n. inhaling and limiting the Unlimited, in the simultaneous generation of numbers and of things" (*o. c.*, p. 48, unde se mai citează *Metaph.*, 87 b 28 = 58 B 13 DK). Comentând fragmentul nostru philolaic, Kirk-Raven relevă continuitatea ideilor, deşi semnalează totodată noua dificultate: „There are of course discrepancies between the cosmogonical and the biological processes: whereas, for instance, Philolaus insists that the womb itself, like the sperm deposited in it, is warm, the Unlimited in which the first unit is implanted represents darkness, while Limit and the first unit likewise stand for light" (*The Presocratics...*, p. 313). Totuşi, asemănările dintre cele două „tablouri" pledează în opinia comentatorilor englezi pentru a întări convingerea că filosoful menţine analogia dintre mikrokosmos şi makrokosmos. Cel mai departe merge în acest sens Timpanaro Cardini (comentariul a. *l.*). Potrivit analogiei dezvoltate „la sperma,

caldo, corrisponde al fuoco centrale; e come il vivente inspira l'aria esterna per contemperare il calore interno e render possibile la propria «animazione», cosi l'universo inspira dall' esterno lo ἄπειρον πνεῦμα [suflul *apeiron*] che, penetrando nella corteccia di fuoco, crea con esso quell'accordo onde hanno origine gli esseri". Pentru Burkert, paralelismul poate rămâne doar ca sugestie conotativă, chiar dacă identificăm respiraţia cu inhalarea de *apeiron*: „Doch müsste, damit die Analogie wirklich schlagend wäre, von Embryologie die Rede sein; so aber tritt ja erst das fertig entiwickelte Lebewesen mit der Luft in Kontakt" (*o. c.*, 251). În ultimă instanţă se poate remarca tocmai o strădanie de a stabili o analogie cu diferenţieri în două stadii: procesul fizic din Universul deschis (*makrokosmos*) nu se repetă mecanic în lumea vie ori de câte ori se generează un *mikrokosmos*. Stăruim în repetate rânduri asupra unor asemenea disfuncţii, ce corespund şi unei stratificări epistemologice. Sub impulsul gândirii medicale, un crotoniat îşi propune acum să definească procesualitatea vieţii ca *temperament*: echilibru fizic umoral de cald şi rece. De aceea şi mărturia noastră determină suflul dinafară cu un participiu [...*psychron on* = fiind el rece]. La imanenţa căldurii lăuntrice umorale se adaugă „un existent" dinafară: aerul răcoritor.

[179] Se precizează etapa decisivă a procesualităţii. După ce s-a încheiat dezvoltarea embrionului „însămânţat" în mediul cald, intern somatic, fiinţa vie care a intrat în contact cu răcoarea din mediul extern poate subzista numai dacă trage mereu aerul rece dinafară pentru a „r ă c o r i" (*hina ... katapsycheten*) trupurile noastre, care sunt mai calde". Deci, pe această cale, suflul (*pneuma*) inhalat, care îndeplineşte funcţia de a menţine viaţa, devine **sufletul** - *psychesu*, „cel ce răcoreşte". Definiţia se prevalează de o explicaţie materialistă fizicală, dată etimonului *psych-*, „suflu răcoritor" (ψύχο = „a sufla rece"; ψυχή = „suflet"; τὸ ψυχρόν = „rece", „îngheţat", „răcoritor"). La Empedocles, în fr. A 85 se găsea deja

ideea că răcirea căldurii lăuntrice a sângelui prin *kata-psyxis* („răcorire") produce somnul. Philolaos mai corelează *psyche* ca suflu vital cu procesul de *psychosis*, „însufleţire" (cf. *supra*, fr. **A 12**), acordând totodată un sens aproape hieratic primei „inspiraţii" de aer rece, prin care fiinţa vie de abia născută începe să trăiască în lume. Cât priveşte conceptul unui echilibru [*temperamentum*], necesar în această procesualitate, reiese clar dintr-un pasaj celebru al tratatului aristotelic *De anima*, A 2, 405 b 1 şi din comentariile *a. l.* (Aëtius şi Philolaos) că filosoful nostru este influenţat atât de tradiţia ioniană (Heraclit), cât şi de cea medicală, crotoniată. Textele respective alcătuiesc fr. **A 10** din H i p p o n, medic asociat cu orientarea pythagoreică. El ar fi explicat sufletul, bizuindu-se pe concepţia materialistă (sau „pozitivistă" – Olivieri) despre *umori*, ca o funcţie de vitalizare a secreţiei calde inerente organismelor vii; însuşi principiul respiraţiei, datorită căreia se răcoreşte (prin *psyxis*) secreţia caldă din jurul pericardului. Astfel, „c a l d u l „ [*thermon*] este *substratul* vieţii şi proprietatea indispensabilă secreţiilor interne, dar *însufleţirea* ca principiu de menţinere a vieţii presupune schimbul *cald rece*, continua „răcorire" a trupului ce subzistă prin aer. La Heraclit „sufletul" era doar principiu cald, ca un foc stihial ce anima trupul (de acolo apropierea etimologică între *zein*, „a fierbe" şi *zen*..., „a trăi"). În cele din urmă, concepţia philolaică vede în fond relaţia suflet - trup ca un proces în mai multe stadii. După „inseminare" – care ar fi putut să comporte un început biologic, poate chiar *metempsihoza* sau *psihogonia* ca individualizare a sufletului – urmează trezirea la viaţă a fiinţei (*anapsychosis*): omul începe să trăiască în *kosmos* cu un suflet viabil (ψυχή), ceea ce implică funcţia respiraţiei şi temperamentul mereu în mişcare (schimbul de aer – suflu, prin care se elimină emanaţia căldurii lăuntrice a trupului). Ca desăvârşire, un al treilea stadiu se coarticulează cu acesta (vitalizant): sufletul – acord armonic şi funcţie cognitivă, entitate nemuritoare (separabilă, fiind expresia unui

număr). Nu trebuie totodată exclus nici proiectul unei analogii perfecte, pe care gândirea philolaică ar fi schiţat-o, imaginând un *kosmos* care viază el însuşi respirând, aşa cum fiinţa însufleţită, ca *mikrokosmos*, trăieşte graţie respiraţiei, deşi fr. B 21 conţine formulări îndoielnice, marca unei prelucrări a conceptelor mai vechi, astăzi obnubilate.

[180] Aici se suprapune demersul medicului anonim, care se prevalează de ideile philolaice. După expunerea despre constituţia trupurilor şi „temperamentul" care întreţine viaţa (implicit, problema psihismului, ca geneză a fiinţei în *kosmos* şi principiu vital), vin la rând consideraţii despre cauzele – predominant umorale – răspunzătoare pentru dezechilibrul fiziologic din organism: producerea bolilor, caracterizată pe scurt sub forma unor principii de *nosologie*. Acest moment al disertaţiei apare şi în scrierile de biologie ale Stagiritului şi la hipocratici, acolo unde se propun explicaţii pentru a soluţiona dificultatea etiologică: *diá ti* = „de ce" se produc anumite fenomene. La cele două fluide – secreţia **bilei** (χολή: „fierea") şi **sângele** – se adaugă un al treilea, specific mai ales pentru stările patologice: **catarul** (ὄμβροι) sau secreţia „flegmei" (v. *infra*), mucozităţile (T. C.) semnificând prin acumulare un dezechilibru al „temperamentului".

[181] O asemenea explicaţie a „îngroşării sângelui" ca factor patologic ţine seamă sub raportul mecanismului şi de însemnătatea vaselor sanguine din teoria lui Empedocles (v. *supra*, notele *177 – 179*), deşi filosoful nostru nu pare să accepte fizicalismul predecesorului său. Consideră însă că sângele se face „vârtos" (propriu-zis „gros") din cauza presiunii mecanice exercitate asupra vaselor de inflamaţia ţesuturilor („apăsarea cărnii"). Aceasta este cauza unor boli (sau stări patologice). Invers, o *relaxare* a vaselor aduce însănătoşirea, prin sângele subţiat. Am completat: „carne <a fiinţei animate>", întrucât mi se pare că aici *sarx* (σάρξ) este aproape sinonim cu „carne vie" – trup (sensul metonimic care ajunge să predomine la creştini – prin disjuncţie faţă de „trupul receptacol").

În fond se descrie starea de *congestie* şi, chiar dacă ordinea termenilor din raţionament nu este cea corectă, epistema care opune sân gele „subţire" celui „gros" se apropie în mod sensibil de o definiţie a coagulării şi a fenomenului opus, *fluidizarea*, ca factori decisivi pentru echilibrul hematologic.

[182] În text *ombroi*, propriu-zis „apozitate care se revarsă ca un prisos" – prin specializare metaforică, „u r i n ă" (astfel la Oppian, în *Cynegetica, 4*, 443). Poate că formularea primitivă avea în vedere un fel de „serozitate maladivă", deci un referent mai extins decât **urina** în accepţiune restrânsă (*stricto sensu*). Exista deja în greceşte termenul propriu *ouron* (respectiv *oureo* şi *ouresis, ourema*, în limba curentă şi la hipocratici).

[183] Acum este folosit chiar termenul „serozitate" (*ikhor*, la Homer sângele zeilor nemuritori"!). Pe bună dreptate medicul anonim se miră şi polemizează cu Philolaos, deoarece i se pare absurd să negi că fierea (*bila*) este o excreţie a ficatului. Nu mai avem destule indicii pentru a reconstitui detaliile teoriei philolaice. O explicaţie atât de stranie ţine probabil şi de concepţia generală despre „carne" ca ţesut poros, străbătut de vase şi conducte. Unele observaţii empirice ale capilarelor ficatului care îndrumă fierea spre vezică ar fi sugerat eventual ideea că secreţia biliară este o serozitate maladivă, care străbate „cărnurile" ca şi sângele – pretutindeni în organism.

[184] Tabloul secreţiilor umorale decisive pentru starea fiziologică pune un accent deosebit mai ales pe *sânge* şi pe *phlegma*, „secreţia flegmatică". Nu ştim de fapt cum era definit *sângele*, întrucât fragmentul nostru dă numai indicaţii sumare despre consistenţa sa în stările patologice şi când se revine la normalitate. Acum vine rândul definirii *flegmei*, sub raportul echilibrului umoral. Ca şi *fierea*, secreţia flegmatică va fi apreciată negativ. Nu se conturase încă (sau Philolaos nu vroia să accepte) un tablou hipocratic al celor patru secreţii, care trebuie să-şi găsească prin forţele lor (*dynameis*)

opuse (şi/sau complementare) un echilibru ce determină temperamentele: *sanguin* (cu aflux de sânge), *coleric* (cu revărsare de fiere), *flegmatic* (cu predominanţă de secreţie flegmatică, rece), *melancolic* (cu fierea prea groasă „neagră", concentrată, la firile saturnine, înclinate spre visare maladivă, mai degrabă sub puterea întunericului rece).

[185] Contrazicând opinii predominante (de felul celor înfăţişate în nota precedentă), Philolaos rămâne consecvent doctrinei sale despre natura *caldă* a secreţiilor interne. Ca atare, oricum, *secreţia flegmatică* trebuie să fie la obârşie un produs cald al unui dezechilibru termic. Din punct de vedere semantico-etimologic, această interpretare găseşte un sprijin în relaţia dintre *phlegma* şi verbul *phlego*, „a învăpăia", „a face să ardă". O astfel de autentificare nu făcea decât să valorizeze apropierea făcută de simţul comun între limfă sau anumite mucozităţi („umori") ce însoţesc inflamaţiile şi „arderea" sau „fierbinţeala" care precedă un asemenea simptom. La **Prodicos**, în fr. **B 4**, vom găsi o explicaţie de tip enigmatic mai subtilă: flegma este un fel de „uscare" (sau de reziduu) ce provine din sucuri (deci serozitate umorală care dă impresia că avem de-a face cu lichidul ce se prefiră prin reacţie, după o fierbinţeală exagerată – gr. *hyperoptemenon*).

[186] Pe linia etimologiei stricte, enunţarea mai stabileşte apropierea dintre *phlegma*, *phlego* şi verbul **phlegmaino**, „a se inflama" (respectiv *flegmonul*), toate produse ale unei arderi excesive. Flegma n-ar fi doar un simplu rezultat al unor inflamaţii (ţesuturi „ce se încălzesc inflamându-se"), ci chiar o cauză a lor. Trimiterea dată de Diels, la fr. A 159 din Democrit ne demonstrează că polemica avea să se prelungească peste secole. Medicul Soranus (*Gynaec.*, III, 17) contrazice din nou tentativa democritică de a stabili o relaţie între *flegmă* şi *flegmon* (doar acesta din urmă, ca „tumoare" sau „inflamaţie", se leagă de verbul „*phlegein*", iar *phlegma* nu mai trebuie asociată ca simptom cu ceilalţi termeni din

aceeaşi familie de cuvinte). De aceeaşi părere va fi şi Galenus (citat *apud* Olivieri şi T. C.), care pledează pentru definiţia *flegmei* ca secreţie rece a bătrânilor (şi a „răcelii"), dar încearcă să împace discrepanţa etimologiei, prevalându-se de numirea prin antifrază.

[187] În afară de **secreţii**, considerate cauze *prime* ale maladiilor, medicul menţionează şi cauze *secundare* sau „concomitente", cum se observă şi în gândirea mai sistematică (din punct de vedere strict fiziologic) a lui A l k m a i o n – cf. fr. B 4. Din nou, un rol important revine *temperaturii* propriu-zise (cu stările dezechilibrului înspre *cald* sau *rece*), la care se adaugă tulburările de *nutriţie*. Peste celelalte cauze secundare mărturia doxografică trece în grabă, menţionându-le generic (fără să le numească).

[188] Nu ştim dacă acest P e t r o n este acelaşi cu filosoful pythagoreu din perioada veche, despre care avem prea puţine mărturii.

[189] *Logos* trebuie înţeles aici ca „raţiune" (lat. *ratio*) şi „normă de judecată"; de aceea e „criteriul" de validare a judecăţilor corecte. Nu avem de-a face doar cu o raţiune abstractă, cu atribuţii multiple (cum e „gândirea ce se gândeşte" la Aristotel sau un *logos* universal de natură nedefinită), nici chiar cu *nous* ca inteligenţa supremă imanentă (la Anaxagoras).

[190] Deci nu „r a ţ i u n e a" ca noţiune generală (*koinos*), ceea ce am explicitat şi prin expresia latină *lato sensu*. Or, acest *logos* (luat *stricto sensu*) s-ar apropia de cel definit de Empedocles, în fr. **109**, aşa cum atestă două locuri din Aristotel (*De anima*, A 2, 404 b şi *Metaph.*, B 4, 1000 b 5), de unde reiese de fapt că noi cunoaştem prin suflet, deoarece este format din cele patru elemente: „prin pământ vedem pământul, prin apă apa, prin ether etherul... prin foc noi focul zărim". Desigur, la Philolaos acest *logos* presocratic, imanent făpturii noastre (congenitale cu structura naturii) este mai abstract. Potrivit lui Timpanaro Cardini, de aceea se deosebeşte şi de acel *koinos logos* din Heraclit – „criteriul" fenomenelor, alcătuit

din trăsături comune acestora şi particulare sau specifice lor. La pythagoreul nostru avem un *logos mathematikos* dedus (sau „extras") din raţionamente matematice, prin care se percepe similaritatea numerică (deci norma obiectelor fizice şi a noţiunilor, fiind el însuşi articulat de număr, de „p r o p o r ţ i e" arithmo-geometrică (una din accepţiunile termenului *logos*). Formularea din această mărturie a lui Sextus mai poate fi apropiată de cea din Empedocles (fragmentul sus menţionat în redarea lui Aristotel): „<...> cunoaşterea unui lucru asemănător <...> printr-un element asemenea [*gnosis ... homoion to homoioi*]". V. de asemenea unele idei de acelaşi tip în fragmentele philolaice care urmează după acesta. Capelle (*apud* DK, vol. I, p. 406, în aparat) se îndoieşte de autenticitatea referinţelor lui Sextus şi vede aici mai degrabă un ecou tardiv *stoic* al ideilor lui Philolaos (eventual un text apocrif, care se înrudeşte cu tratatul pseudoaristotelic de inspiraţie stoică *De mundo*).

În *secţiunea* **B**, de fragmente propriu-zise, desprinse (de obicei ca citate) din scrieri philolaice, care alcătuiau doctrina transmisă textual, numai grupul **B 1 – 7** şi enunţurile din **B 13** şi **B 17** sunt efectiv autentice. După contestarea istoricităţii filosofului, s-a produs în ultimele decenii o reacţie salutară. Literalitatea unor fragmente nu mai este pusă la îndoială şi nu se mai porneşte de la premisa unei prelucrări neopythagoreice a elementelor preluate de Platon, după cum nu mai are curs ipoteza plăsmuirii întregului corp de scrieri atribuit lui Philolaos, pe baza expunerii conceptului vechiului pythagorism în pasaje celebre din Aristotel. Dimpotrivă, interpretarea porneşte aproape de fiecare dată de la un „orizont de aşteptare" al mentalităţii presocratice. B u r k e r t apreciază corect foloasele metodei de verificare: „Astfel se confirmă de-a dreptul indiciile de autenticitate pe care le căpătasem indirect din elementele tradiţiei doxografice (secţiunea **A**); dăinuiau efectiv în antichitate elementele unei cărţi a lui Philolaos, transmisă textual şi prin excerpte doxografice (destul de numeroase), care cuprindeau

acea filosofie despre l i m i t ă (*peras* – mai ales, *ta perainonta*) şi n e l i m i t a r e (*apeira*), despre *număr* şi *armonie* – concepte preluate de Platon în *Philebos* şi atribuite de Aristotel pythagoreilor". Avem de-a face cu prima – şi probabil unica – redactare scrisă a învăţăturii despre numere înainte de Platon (o excepţie o constituie probabil doar textele din Archytas – un alt premergător, mai riguros). Ce-i drept, unele probleme n-au ajuns încă la conceptualizarea lor precisă; de aceea enunţurile dau adeseori impresia redactării stângace, laborioase; par îmbinate fără sistem, eclectic. „De-abia cu elaborarea lor ştiinţifică la un Archytas (al cărui elev a fost Eudoxos) şi – ulterior – odată cu noua interpretare dată de Platon îşi va găsi doctrina pythagoreică o expresie convingătoare, menită să influenţeze posteritatea culturală" – (*o. c.*, p. 256). Credem, totuşi, că elaborarea platonică schimbă în mod premeditat raportul dintre *makro-* şi *mikrokosmos*, conceput de Philolaos ca o fiinţare osmotică. Mai ales primele zece fragmente provin (aproape sigur) din tratatul intitulat (după majoritatea mărturiilor) Περὶ φύσιος (cu fonetism ionian!): *Despre natură*, căreia i se atribuie trei cărţi. De acolo, în *Vorsokratiker* titulatura de *incipit*, reconstituită sub forma ΦΙΛΟΛΑΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΟΣ, Α,Β,Γ (mărturiile în acest sens fiind date şi de noi în text – p. 26). Multe formulări din fragmentele autentice au fost preluate în vechi tratate pseudo-hipocratice, *Despre dietă* şi *Despre hebdomade* („Numărul şapte" – cf. DK, I, pp. 406 – 407, referinţele din aparat).

Fr. **B 1** este desprins din co-textul doxografic al fragmentului **A 1** şi notele aferente). Boeckh a presupus că nu se citează totuşi chiar începutul tratatului, deoarece figurează în text, imediat după cuvântul *physis*, particula *de* marcând o tranziţie. În nota 10 la fr. *a* **1** am rezumat discuţiile referitoare la împărţirea în cărţi.

[191] A fost necesară perifraza terminologică pentru „a c o r d u l celor fără-de-margine" [*apeira*] şi al „celor care le mărginesc [*perainonta*]". Conceptul de *armonizare* în text este redat de un singur

verb, *harmohthe*, folosit însă în accepţiunea pythagoreică: de „acord de factură armonică", cum se precizează în fr. **B 6** (formula perfecţiunii arithmo-geometrice aflându-se la baza intervalului octavei). În fraza noastră se întâlneşte pentru prima dată o integrare dinamică a conceptului de *peras*, sub forma participiului *perainonta*, „cele ce mărginesc" – adică *delimitează* şi „d e t e r m i n ă", în opoziţie cu cele *apeira* – deci fără-de-margine sau „nedeterminate" (la Diels-Kranz: „... Weltordnung aus g r e n z e n l o s e n <*Stücken*> und g r e n z e n b i l d e n d e n *Stücken* zusammengefügt"). Poate că de-abia în vremea lui Philolaos căpătase o dezvoltare sistemică celebra *tabula oppositorum*, reprodusă de Aristotel în conspectul său asupra doctrinei pythagoreice (cf. *Metaph.*, I (A) 986 a, respectiv **58 B 5** DK), care mai era încă fluctuantă la Alkmaion – fr. **A 3** – dar se precizase la Hippasos – cf. fr. **1**. Sub raport cosmogonic, primul cuplu de principii (*arkhai*) opuse, *peras/apeiron*, integrează dialectic vechea stihie a milesianului Anaximandros, care începuse abstractizarea stihiei unice de la baza tuturor lucrurilor: o materie-*apeiron* (v. *Filos. până la Platon*, vol. I, partea **1**, p. 171 şi urm.). Dar, coarticulându-se pythagoreic, din primordiala întrepătrundere de *peras* = „limită-finitudine" şi *apeiron* = „nemărginire-infinit derivă direct proprietăţile numerologice: *impar* şi *par*, apoi [până la al 10-lea] *unul/pluralitatea, drept/stâng, masculin/feminin, repaos/mişcare*... etc. Acum se redefineşte universalitatea opoziţiei de bază, indispensabilă *harmoniei* ca proces dinamic, ce ţine laolaltă diferite specii de *perainonta*, părţi delimitante (componentele determinării) şi ceea ce determină ele, *ta apeira* („fără-de-margine" sau „n e d e t e r m i n a t e l e"). După cum se rotunjeşte discursul epistemic în fr. **B 2** şi B 6, el impune progresiv relaţia *perainon* = „f o r m ă" şi *apeira* = „m a t e r i c", mai ales datorită esenţei concret numerice, modelatoarea principiilor respective. Două achiziţii clare sub raport semantic lasă de aici încolo o amprentă profundă în devenirea filosofici. Prin

reverberaţie multiplă, intensivă, *peras* nu mai este doar „l i m i t ă" (sens pasiv!), ci „de – l i m i t a r e" (sens activ!), funcţia principiului care mărgineşte (Newbold redă prin termenul *Determinant*). Cu atât mai sugestivă este semnificaţia formei de participiu plural activ *ta perainonta*. La Platon, în *Philebos*, 24 E şi 18 A, se impune acelaşi semantism activ, în opoziţie cu φύσις τοῦ ἀπείρου, „natura infinitului" (numeric, oarecum anterior experienţei – o idee pură: „firea nemărginirii" aşa cum *peras* „dă naştere finitudinii"). Pe această cale ne-am îndepărtat mult de materialitatea cuplului de concepte studiate de Philolaos, chiar dacă filosoful nostru are meritul de a fi ancorat polaritatea în „natura lucrurilor". Ca principiu abstract, dar tot cu exprimarea participală mai revine „o natură ce delimitează numărul impar" – *perainousa physis*, – la Aristotel în fr. 47 (dintr-un dialog pierdut), iar Hesychius (s. v. *perainon*) glosează termenul tehnic impus de pythagorici: „numere <principial> impare" (πέραινον [sic] οἱ Πυθαγοριχὸι τοὺς περιττοὺς ἀριθμούς. Sensul activ nu va dăinui prea mult ca proprietate activă. În schimb, Stagiritul mai foloseşte ocurenţe intranzitive *perainein pros ti* sau [*pros heteron*], „a se învecina cu..." „afin de...", „delimitat de altceva" (astfel *Phys.*, 203 b 20 – 22). Un asemenea semantism se îndepărtează tot mai mult de intensiunea concretă, specifică pythagoreilor. Aşadar cealaltă achiziţie a semanalizei presocratice rămâne de domeniul experienţei naturiste. Va trebui să aşteptăm problematica Renaşterii sau a fizicii moderne ca *peras* şi *perainon* să redevină un principiu determinist sau cuantificabil, în opoziţie cu *apeiron* (sau *apeira*), principiu al nedeterminării. Giordano Bruno va spune: „Dice lui <Averroe> che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni i n t e r m i n a t e..." (*apud* T. C., p. 194 *în notă*).

Fragmentul **B 2** adânceşte polaritatea conceptelor, aplicând opoziţia **apeira** şi **perainonta** la realităţi ontice şi obiectuale. Am tradus prin „lucruri existente" *ta eonta*. La Democrit revine *pragma* în accepţiunea generală = **on** (substrat ontic sau „realitate ontolo-

gică"), cf. B 164. Dar echivalenţa *pragmata* = (e)*onta* („lucruri" = <realităţi> existenţiale) apare şi la Herodot, 2,52 şi la Gorgias, *Hel.*, 17; *Palam.*, 24; la lirici – Theogn., 472. Substituie mai vechea expresie *chrema* (χρῆμα), „obiect de uz curent", „lucru" (la plural „valori, bani"), care se mai întâlneşte la Melissos şi Anaxagoras (cf. B 1 cu glossa ce precizează echivalenţa: χρήματα λέγων τὰ πράγματος). Enunţarea din fragmentul nostru optează pentru *eonta* = *pragmata*, ca să neutralizeze ontologia statică a eleaţilor. Toate *obiectele fizice* şi existentul se împart în *apeira* şi *perainonta* printr-o necesitate (v. pentru *ananke*, nota 3). Pentru a ţine laolaltă un *kosmos* în care domneşte acest antagonism intervine *harmonia* (cf. Burkert: „der damit im Kosmos aufbrechende Gegensatz wird durch eine ἁρμονία zusammengehalten" – *o. c.*, p. 235). Prin asta se deosebeşte gândirea presocratică de cea platonic-aristotelică. Tocmai fiindcă Philolaos nu abstractizează total dichotomia *peras-apeiron*, el distinge trei categorii de realităţi fizic-obiectuale şi/sau tensiuni existenţiale, substituind cu noţiuni filosofice opoziţia stihiilor concrete de tipul foc – apă (cald – rece), uscat - umed, fără să înlăture materialitatea principiilor respective, ci subsumând-o unei dialectici de esenţă numerică izvodită „din lucruri" (*en tois ergois*). Era necesară o mediatizare (*trichotomie*!), deoarece acum nu mai avem doar *peras*, „limita" şi *peperasmenon* („delimitatul", care s-ar putea corela cu factorul activ *perainon*, la Stagirit). *Perainonta* sunt principii ale determinării constante din natură şi/sau din realitatea ontică, în general. Nu corespund doar *formei*, după cum *apeira* înseamnă mai mult decât *materie* sau substanţă. *Perainonta* sunt de pildă liniile, raporturile şi volumele figurilor geometrice, expresia lor numerică, toate proprietăţile cuantificabile, proporţia, formele concrete, legile şi spaţiile constante, „numerele din obiecte", cele prime şi cele impare etc. Invers, *apeira* sunt presiunile haogene, tot ce se opune principiilor enumerate mai sus: numerele pare, divizibilitatea infinită din natură, proprietăţile femininului, obscuritatea etc.

Pentru a treia categorie, principiul mixt *apeira* şi *perainonta* în „devălmăşie", v. nota următoare. „Acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite" devine „m a n i f e s t" prin „observarea faptelor" şi totodată este „imanent obiectelor" [*deloi ta en tois ergois*]. Întregul citat din Stobaios se prezintă ca un silogism de tip arhaic, menit să dea o ripostă celor două poziţii eleate care absolutizau (în mod exclusivist) fie *peras* şi nemişcarea (v. la Parmenides „limita" sau „ultimul hotar", în fr. **B** 8), fie *apeiron*-ul (cf. Melissos, fr. **A** 8 şi B 2 – 6 despre „fiinţa nesfârşită").

[192] La sfârşitul demonstraţiei redundante şi stângace apare şi a treia specie de principii ontice: după (1) limite delimitări, (2) cele – fără-de-margine (*apeira*), în sfârşit, (3) o combinaţie de *perainonta* [„principii determinante"] şi *apeira* [„nedeterminate"], care în mod simultan „delimitează şi totodată sunt nelimitate". Fragmentul **3** motivează (printr-un raţionament îndoielnic pentru unii comentatori moderni) imposibilitatea ca totul în natură să fie nedelimitat (*apeiron*): n-ar mai exista nimic măsurabil raţional sau cognoscibil. Timpanaro Cardini explică – la rândul ei – de ce un *kosmos* n-ar putea cuprinde doar principii determinante (*perainonta*): dacă toate ar „mărgini" câte ceva – în sinea lor şi în raport cu altele – ar dispărea *vidul*, în accepţiunea dată de pythagorei (cf. fr. 58 B 30 DK), ca un *apeiron* aspirat de *peras* care-l delimitează, generând astfel şi multiplul. Deci ordinea cosmică niciodată nu s-a prezentat ca o masă de materie compactă nediferenţiabilă.

[193] Termenul de „s p e c ie" (*eidos*, aici la pl. *eide*) ca subcategorie va fi standardizat de Platon şi Aristotel, deşi nu ar fi exclus ca primele sale ocurenţe abstracte să le găsim la presocratici. În Archytas, fr. **B** 4, referitor la domeniul calculaţiei, s-ar părea că avem de-a face mai degrabă cu diferite „forme", „înfăţişări" (*numărul* şi *mărimea*), şi în fragmentul philolaic **B** 19 sensul este mai concret: „f i g u r i" matematice. Aşadar, deşi este redactat într-un idiom dialectal straniu (dorian, cu o coloratură ioniană, proprie

tratatelor filosofice în proză din perioada preclasică) citatul nostru nu este omogen sub raportul expresiei. Să fi modernizat un „redactor" tardiv (după secolul IV) textele philolaice retopite într-o singură carte? Întrebarea va rămâne fără un răspuns clar, până la descoperirea unor indicii suplimentare, de natură să clarifice cum s-a transmis acest corp de doctrină. În citatul nostru, după ce au fost enunţate două „s p e c i i" ale numărului – parul şi imparul (*artioperitton*) – se adaugă *parul-impar*, ca un fel de specie intermediară, obţinută din combinarea primelor două. În comentariile precedente – v. *supra*, nota 192 – am relevat afinităţile acestei categorii ontice cu principiul mixt „delimitantul – fără-de-margine". Cu privire la *artioperitton* („parul impar"), controversele s-au înmulţit în ultimele decenii. J. E. Raven vede şi aici, ca în majoritatea fragmentelor philolaice, intervenţia unui „falsificator", deşi admite la un moment dat că lucra cu discernământ! La baza enunţării unui principiu matematic de „creştere" par-impară stă tot dialectica *peras-apeiron* (limita şi nedeterminarea), inerentă chiar unităţii primitive. Acest lucru îl recunoaşte însuşi cercetătorul britanic. Dar el consideră că nu este vorba de reprezentarea unei a treia specii de număr, ci mai degrabă de o altă funcţie a *unităţii*: adăugată la *impar*, produce *parul* şi invers. De acolo concluzia: „Deşi fragmentele lui Philolaos, de fapt nişte falsuri, nu este lipsită de semnificaţie împrejurarea că falsificatorul, care lucra cu destulă temeinicie, astfel încât să nu dea impresia neautenticităţii, a crezut totuşi că i se potriveşte lui Philolaos concepţia referitoare la cea de-a treia specie a numărului" (– *Pythagoreans...*, cap. *The One*, p. 122; cf. şi 117 – 120). Oricum, la matematicienii perioadei postclasice (de ex. Iambl., *In Nicom.* 29 şi Theon, I, p. 25, Hiller) s-a păstrat o accepţiune tehnică, precisă, a noţiunii de *par-impar*: este acel număr par care împărţit la doi ne dă două numere impare (de ex., 6). Ar putea fi definiţia concretă propusă de pythagorei. Problematica era veche, cum o dovedeşte atât discuţia relatată la

Epicharmos, fr. **B** 2 DK, cât şi celebra definiţie din conspectul aristotelic: „unitatea provine din amândouă elementele (căci este şi pereche, şi nepereche), iar numărul, din unitate" (*Metaph.*, I (A), 986 a – respectiv 58 B 5 DK). S-ar părea totuşi că Philolaos a lărgit sfera problemei, dar nu avem destule indicii pentru o reconstituire precisă. Va fi apărut necesitatea de a distinge între numere, pe de o parte, întregi, indivizibile (care corespund şi proiecţiei spaţiale mai arhaice a numărului ca totalitate indivizibilă), şi, pe de altă parte, cu două tipuri: *pare* – divizibile „la infinit" – şi *impare*, divizibile prin fracţionare ce generează numere iraţionale, deci, în fond, limitate (*perainonta* sau „delimitarea" sub raport gnomonic). Mai ales aceste *impare*, după cum se poziţionează gnomonic, conţin ambele principii: unitatea sau imparul şi număr sau numere constitutive impare (deci tot combinaţia *par – impar*).

[194] Termenul grec *autauto*, destul de rar, de coloratură dorianã, pare o idiomă a lui Philolaos. Poate fi tradus „pentru sine", dar am vrut să sugerăm reduplicarea din acest reflexiv, care leagă apartenenţa la *par* sau *impar* de particularitatea formelor ce se delimitează astfel „în-de-ele" (în româneşte, o construcţie arhaică, întrucâtva enigmatic-desuetă, cum este şi termenul grecesc). Pronumele mai apare şi la Archytas, fr. B 2, despre jumătate din „sinea" unui termen (*horos*). Timpanaro Cardini a reliefat individualitatea ontologică: „forme... che ciascuna cosa c o l s u o p r o p r i o e s s e r e esprime". Deci marile *specii* sau „înfăţişări" ale numărului sunt proprietăţi categoriale, pe care numerele concrete (şi entităţile sau obiectele numărabile) în mod individual şi multiform le materializează sau le semnifică (*semainei*).

[195] Enunţul foarte important „s u b s t a n ţ a lucrurilor fiind eternă" conţine termenul *esto* (ἐστώ), un *hapax legomenon* philolaic, neatestat la ceilalţi presocratici în această formă. La Democrit se mai întâlneşte compusul *eu-esto* asociat cu *telos*: „ţelul s t ă r i i de fericire" sau „ b u n ă s t a r e a" (cf. A 1, B 4, B 140 şi *Wortindex*

în vol. III din *Vorsokratiker* s.v. ἐστώ). La sofistul Antiphon, fr. B 22, glossat de Harpokration, un alt cuvânt compus *aeiesto* (ἀειεστώ) se apropie cel mai mult de sensul din contextul nostru: „veşnica dăinuire şi starea constantă" (pentru amănunte, cf. Burkert, *op. cit.*, p. 238, nota 96, cu discuţia celor mai vechi atestări). *Esto* philolaic este un termen complex, care semnifică mai bine decât *ousia* ideea de „s u b s t a n ţ ă", printr-un derivat abstract al verbului *histemi* şi *histamai* (ἵσταμαι), „a sta", „a consta din", după care s-a format prin decalc latinescul *substantia*. Nu este însă doar „substanţa materială" din *kosmos*, ci însăşi „starea lucrurilor", ca realitate ontologică globală. Sensurile au fost interpretate cu discernământ de Burkert: „Relaţiile se complică şi mai mult prin conceptele de ἐστώ [*estó*] şi ἁρμομία [*harmonia*]. Nu putem simplifica reducând pe *esto* la *apeiron* şi pe *harmonia* la *perainon*, deoarece această s t a r e a l u c r u r i l o r [«das Wesen der Dinge das ewig ist», *Diels – Kranz*] este anterioară distincţiei în *limite* şi *nedeterminare*, include principiul armoniei şi opoziţia principiilor neomogene" (*op. cit.*, pp. 237 – 241). Deci nu se acoperă cu principiul material platonico-aristotelic al substanţei şi nici cu *hyle*, „materia" ca substrat. Despre ea filosoful spune doar că *există primordial* ca fiinţă (ὑπάρχειν). Aceasta este o poziţie fundamentală de tip eleat: de la Parmenides încoace toţi filosofii naturii vorbesc despre *o stare veşnică* (= fiinţare), ca realitate constantă („ewiges Sein"). De acolo termenul de *aeiesto* la sofistul menţionat mai sus şi controversele din Zenon, Melissos şi Gorgias, despre „fiinţa eternă a naturii" şi dificultăţile de a defini în mod satisfăcător caracterul constant, neschimbător al acestui fel de a fi, în opoziţie cu aparenţele veşnic schimbătoare. Philolaos, în formularea din fragmentul nostru, ocoleşte de fapt problema definirii acestei „fiinţe-substanţă eternă" (deci constantă), specificând că ea „pretinde o cunoaştere divină", peste puterile omeneşti, mai ales dacă ţinem seama de vastitatea unui asemenea domeniu, care dăinuie de o veşnicie şi nu poate fi

explorat sub toate aspectele. A trezit suspiciunea unor filologi termenul *gnosis* („cunoaştere"), cu multe conotaţii tardive, dar nu este singurul concept abstract alăturat celor polisemantic-arhaice, prefigurând ceea ce va deveni abia după secolul V un teren al meditaţiilor despre *fiinţă* şi *natură*.

[196] Construcţia sintactică este obscură în acest loc: *pleon ga (mess)*, corectat de Badham în *plan ga* = „afară doar de faptul că". S-a mai propus o interpretare aditivă (cu nuanţă de compensaţie) pentru o construcţie de tipul lui *praeterquam quod* latin (cf. Timpanaro Cardini: „oltre che poi"). Credem că trebuie păstrată literalitatea formulării greceşti, neintervenind de fapt nici un punct, de când s-a postulat veşnicia substanţei lucrurilor (la începutul fragmentului). Acum se precizează că n-am putea găsi nici un sprijin de cunoaştere a acestei substanţe dacă n-ar fi *preexistat*, la fel, în lucruri, dualitatea fizical-numerică inerentă celor două principii (*perainonta* şi *apeira*).

[197] În text: *outhen ton eonton ... ginoskomenon ... genesthai* = „nimic din realitatea celor existente n-ar putea deveni pentru noi obiect de cunoaştere". Apoi se formulează redundant condiţia, prin reluarea termenului *esto* („substanţa lucrurilor"), definit mai pe larg ca un *anumit* kosmos. Pentru această enunţare a realităţii multiple exprimată prin participiul verbului „a fi", pl. *ta eonta*, am folosit în traducere perifraza „tot ceea ce fiinţează".

[198] Şi aici o perifrază în versiunea română: „Principiile care î n f i i n ţ e a z ă lumea." Textul grec are o propoziţie cu verb la mod predicativ, care conţine în alcătuirea sa etimologică ideea fundamentării: „de vreme ce principiile fiinţau-la-temelia lumii neasemenea ..." [*epei tai arkhai hyp-arkhon ouk homoiai*]. Deci se postulează o anumită modalitate prin care principiile „în-fiinţează lumea" pornind de la neomogenitate.

[199] Cele două principii *neasemenea* (οὐχ ὁμοῖαι – termen de predilecţie la presocratici) şi *neînrudite* (în greceşte οὐχ ὁμόφυλοι)

sunt chiar cele mereu definite în fragmentele anterioare şi analizate în conexiunea lor multiplă: *limita (peras)* şi *determinatele (perainonta)*, în opoziţie cu elementele nedeterminării, factorii de nemărginire (*apeira*).

[200] Din nou trebuie relevată determinarea ontologic „întemeietoare" a raportului de mediaţie prin legi numerice, pe care *harmonia* le aduce în *kosmos*, ca un eveniment al substanţei (*ei me ep-egemeto*, verbul „a se întâmpla"), aproape inexplicabil – („în orice fel s-a nimerit" (la Diels – Kranz „auf welche Weise diese auch immer zustande kam"). Deci tot o *în-fiinţare*, de data aceasta ca *nexus*, care ţine laolaltă ordinea cosmică. Despre caracterul oarecum nenatural inerent acestei armonizări era firesc să existe nedumeriri, întrucât etalonul după care pythagoreii defineau ordinea cosmică subîntinsă de raporturi numerice corespunde *armoniei muzicale*, fenomen artificial prin excelenţă – o stare a domeniului sonor „produsă" cu instrumente confecţionate de mâna omului (deci emanaţia unor artefacte, nereperabilă *tale quale* în natură).

[201] În text *mede isotage*, lucruri sau componente cu „întocmire inegală". Manuscrisele dau lecţiuni diferite: *isopale*, „care n-au căzut în acelaşi lot" (la fel *isolahe*). Termenul *isotage* provine din terminologia matematică, fiind pesemne un echivalent al lui *homotages*, care denota lucruri „aşezate pe aceeaşi linie, în aceeaşi serie, în acelaşi plan." Or, tocmai structura fizico-numerică a Universului presupune o foarte mare neomogenitate.

[202] *Armonia* din Univers funcţionează potrivit lui Philolaos ca un fel de domnie a constrângerii numerice; de aceea „închide" cu necesitate (*ananke synkleisthai*) tot ceea ce urmează să fie cuprins armonic într-un astfel de *kosmos* (luat aici tot etimologic: „rânduiala" sau „ordinea" care „împodobeşte" natura). După această propoziţie urmează jumătatea pur tehnică a expunerii: definiţia intervalelor care alcătuiesc armonia muzicală.

[203] După cum se poate deduce şi din echivalenţele pe care le-am dat în paranteze, termenii greceşti se referă la lungimea corzilor muzicale dintr-un *hepta-cord* utilizat pentru a desemna prin metonimie notele unei game perfecte, deci amplitudinea scării muzicale, cu intervalele ce dau consonanţele de bază: octava, cvinta şi cvarta. Această *scară* textul nostru o defineşte referindu-se la *mărimea armoniei* (ἁρμονίας μέγεθος), termenul *harmonia* fiind luat în accepţiunea tehnică: acordul de **armonică** prin excelenţă sau octava (v. şi fr. A 26 şi A 26 **a**), obţinută prin ciupirea corzii la jumătate (1 : 2), fără ca intervalele pe care le însumează să fie egale, deoarece consonanţa rezultă din combinarea *cvintei* [2 : 3] cu *cvarta* [3 : 4]. Se punea problema subdivizării exacte a octavei în raporturi consonantice. De aceea, întrucât *tonul* nu putea fi împărţit în părţi egale proporţionale (v. şi textul din Plutarh, p. 89) va fi determinat mai întâi ca diferenţă între cele două intervale, de *cvartă* şi de *cvintă*. Urmează definirea cvartei, în funcţie de sunetul produs prin consonanţa obţinută pe intervalul a două coarde din heptacord. La una din extremităţi se situa *hypate*, „cea mai înaltă" (dar nu prin sunetul produs). De fapt era struna „cea mai lungă", prin care se obţinea sunetul cel mai grav.

[204] Cealaltă limită a intervalului de *cvartă* (v. *supra*) o dă struna „medie" (*mese*, „mijlocie"), numită astfel fiindcă ocupă locul de mijloc printre strunele heptacordului. Ciupite sau atinse împreună, prin consonanţă, *mese* şi *hypate* dau acordul de *cvartă*, măsurat tot în funcţie de vibraţiile pe care le produc strune mai laxe şi/sau mai din scurt „încordate".

[205] Struna cea mai scurtă *ne(a)te* produce sunetul cel mai acut şi desemnează (tot metonimic) nota cea mai înaltă din această scară.

[206] *Trite* (în doriană τρίτα, ionic-attic τρίτη): „a treia coardă" în vechiul heptacord (cu 7 strune), la care se mai referă muzicienii şi după secolul VI î.e.n., pentru a numi intervaluri şi note după locul ocupat de corzi în construcţia instrumentului. „A treia" strună

data din perioada unui *heptacord* dorian, cu o strună mobilă. De la „ultima" sau *nete* se numără în sus „a treia" coardă (*trite*), ulterior numită *para-mese*, fiindcă era lângă cea medie (*mese* – v. nota 204), care va fi a 4-a, în lira octocordă. Delimitarea intervalelor şi denumirea nu este omogenă în fragmentul nostru, tocmai fiindcă suprapune noţiuni specifice gamei cu opt tonuri (*harmonia* în sens tehnic, după descoperirea pythagoreică a octavei prin *syllabe*, „consonanţă", ca element central din edificiul armonic) unei game cu şapte tonuri, ce corespunde *heptacordului*. De fapt, în ambele situaţii se putea concepe o scară cuprinzătoare de 8 tonuri, graţie dublului tetracord. Până aici s-a definit mai întâi măsura (sau „mărimea") *octavei* ca raport de consonanţă între *cvintă (di' oxeian)* şi *cvartă (syllaba)*. Apoi s-a precizat că diferenţa dintre aceste două acorduri corespunde raportului 9/8 sau *epogdoos*, adică unui ton întreg. S-au dat măsurile pentru *cvarta iniţială*: de la I-a strună (*hypate*) până la cea medie sau a IV-a (*mese* – cf. nota 204). Mai departe, a IV-a strună cu a VIII-a („ultima" *neate* sau *nete* – cf. nota 205) formează acordul de cvintă. Urmează de aici încolo cealaltă jumătate a gamei sau al II-lea tetracord. De aceea, în sens invers, de la „ultima" sau *neate* până la *trite* („terţa" sau cea de lângă mijloc) avem iar o cvartă (de la a IV-a până la a VII-a coardă).

[207] Gama perioadei clasice a muzicii elene fiind una *descendentă*, pe măsură ce coborâm în ordinea strunelor, se obţineau tonalităţi tot mai înalte. Acum se coboară mai departe: de la a III-a strună (*trite* – v. nota 206) spre struna „cea mai înaltă" (*hypate*), care de fapt e cea mai lungă şi corespunde notei celei mai joase – cf. n. 203)! Astfel obţinem din nou o cvintă. Întreaga discuţie aminteşte de sinteza prea puţin coerentă transmisă de B o ë t h i u s – v. fr. A 25 şi A 26 a, cu notele de acolo şi pasajul din acelaşi tratat latin care alcătuieşte ultima parte a fragmentului nostru. Se încearcă demonstrarea curioasei alcătuiri a *octavei*, „armonia" perfectă obţinută prin consonanţa unor acorduri nesimetrice, inegale, de

parcă suprema ordine instituită de raporturi numerice nu se poate obţine decât prin armonizarea elementelor contrare, aşa cum se postulează în prima parte a textului.

[208] Ultimele două propoziţii din citatul lui Stobaios recapitulează datele semnificative referitoare la structura octavei – *harmonia* (sau „armonica"). Or, mai întâi se dau dimensiunile intervalelor pe baza rapidităţii vibraţiilor, fenomen pe care-l descoperise Archytas, ajungând la concluzia că lungimea segmentelor de coardă (şi deci *înstrunarea* sau tensiunea corzilor) se află în raport invers cu numărul de vibraţii (mai numeroase pentru segmentele scurte, sub tensiune, producând tonuri înalte, mai rare pentru cele relaxate la tonuri grave). Astfel se obţin raporturile din text: *epitriton* sau 4 : 3 pentru cvintă; *hemiolion* sau 3 : 2 (jumătăţi dintr-un întreg în raportul *superparticularis* – v. nota 150). Se mai folosea însă şi măsura mai veche a intervalelor, cu seria ce ţine seamă de lungimea corzilor : 3 : 4, 2 : 3, 1 : 2, subdiviziuni luate uneori în considerare şi de fragmentele philolaice. Predomină însă la el seria de intervale propriu-zis pythagoreică, unde se dau valori numerice inversate (T. C.): pentru note: *hypate* valorând 6; *mese*, 8; *paramese*, 9; *nete*, 12. Cu această subdivizare a celor două tetracorduri în 12 părţi se puteau obţine toate raporturile indicate pe baza experienţelor lui Hippasos, Philolaos şi Archytas. Figura inserată în textul versiunii noastre redă atât dispoziţia notelor în funcţie de ordinea strunelor din dublul tetracord, cât şi corespondenţa dintre cele două tipuri de raporturi, toate subordonate divizării fundamentale a octavei (2 : 1) în două jumătăţi incomensurabile.

[209] Valorile date celor trei intervale fundamentale corespund împărţirii globale a scării „armonice" în 12 subdiviziuni (cum am specificat *supra*). Pentru octavă aceasta înseamnă 5 tonuri întregi (sau *epogdoa*) şi 2 semi-tonuri sau *dieseis*; pentru cvintă 3 tonuri şi 2 semi-tonuri. De fapt se ia în considerare aici semi-tonul *minor*

(= diesis), definit cu mai multe detalii în fr. A 26 şi A 26 a, unde am văzut ce rezultate dădeau încercările discutabile de a concretiza numeric valoarea unei asemenea subdiviziuni (256/243). În descrierea lui Boëthius se reia şi problema proporţiei inegale, în care se combină două tipuri de semi-tonuri în cuprinsul tonului.

[210] Deci: *syllabe* (dor. συλλαβά), termen desemnând – într-o accepţiune mai nouă – **cvarta,** valorează 2 tonuri şi 1 semi-ton minor, potrivit unei aprecieri globale a raporturilor (fără indicarea valorilor numerice precise). Astfel, dacă i se atribuie cvartei un număr convenţional de 5 subunităţi, iar cvintei 7 subunităţi, ele pot fi însumate scării cu 12 diviziuni, pe care o reprezintă schematic figura inclusă în cuprinsul fragmentului.

[211] Boëthius revine asupra definiţiei semi-tonului ca *diesis* (256/243), fără să mai compare valorile numerice, ca în fr. A 26. Dacă punem laolaltă raporturile indicate în propoziţiile anterioare de Stobaios (la care se păstrează în general formulări philolaice) şi această evaluare latină, vom vedea efectiv că de la una din extremităţile tetracordului se lasă un semi-ton minor şi apoi, după două tonuri, intervine *cvarta.*

[212] *Comma*, ca subdiviziune, mai apare în fr. A 26 (v. nota 167) şi constituie propriu-zis o valoare ce nu putea fi exprimată decât printr-un număr iraţional, deoarece măsura distanţa prin care tonul întrece două semi-tonuri minore, astfel încât octava nu ajunge să cuprindă şase tonuri întregi şi nu poate fi subîmpărţită în 12 semi-tonuri egale.

[213] De aici încolo prelucrarea lui Boëthius este din nou absurdă (aşa cum relevăm şi în notele la fr. A 26 şi A 26 a). Îndeosebi nu i se poate atribui lui Philolaos tentativa de a divide o cantitate cum ar fi fost *comma*, ce-şi găsea expresia într-un număr iraţional (v. *supra*). Termenul de *schisma* (σχίσμα), „despicătură", se iveşte probabil ulterior, în tratatele unor armonicieni.

[214] Nici această nouă subdiviziune, *dia-schisma* = „jumătate din semi-tonul minor", nu poate proveni dintr-un text philolaic şi presupune un tetracord enarmonic, pe câtă vreme, aşa cum arată Tannery (în *Mémoires scientifiques*, III, Toulouse – Paris, 1912, p. 220 – 243), termenul *schisma* implică intervale date de un tetracord cromatic.

Ultimul text (dintr-un tratat exegetic ce face parte din colecţia de *Moralii* a lui Plutarchos) a fost adăugat de Timpanaro Cardini pentru a corobora informaţiile referitoare la descoperirea lipsei de proporţionalitate în divizarea tonului. Aceasta este în mod cert o achiziţie a pythagoreilor, ilustrând combinaţia de nedeterminare şi măsura perfect determinabilă (*perainon*) în echilibrul straniu al armoniei.

[215] Termenii folosiţi aici pentru c v a r t ă [*dià tessáron*] şi c v i n t ă [*dià pénte*] exprimă valori numerice, spre deosebire de terminologia mai veche din Philolaos (cvarta = *syllabá* şi cvinta = *di'oxeian*), care se referea la configuraţia strunelor (v. şi notele 203 – 209). Altminteri, definiţia reia elementele din textul citat de Stobaios.

[216] Încercarea inutilă de a diviza tonul în două semi-tonuri perfect egale aici este atribuită unor „armonicieni" (*harmonikoi*) nespecificaţi; pot fi autori de tratate din vremea lui Aristoxenos sau – aşa cum presupune Timpanaro Cardini – „diletanţi şi empirici care împărţeau intervalele după ureche".

[217] *Leimma* (gr. λεῖμμα) este „ceea ce rămâne" – adică, în *Timaios*, un termen sinonim cu *diesis*, „semi-tonul" minor. De fapt, intervalul ce constituie un rest după ce se împarte inegal tonul şi separăm un „semi-ton".

[218] Textul are *hen* (ἑν), „Unul", şi nu *monas*, poate fiindcă acest ultim termen începea să capete sensul tehnic de „unitate" (deşi, cum reiese din *A 10*, atât Philolaos, cât şi Archytas considerau că ambii termeni se situează la un moment dat pe acelaşi plan).

Implicaţiile enunţului despre „Unul ce se întocmeşte armonic", paralel cu alte fragmente philolaice (îndeosebi **7 – 9** din aceeaşi serie), l-au determinat pe Burkert să cerceteze textele hipocratice, unde se recunosc vestigii clare ale doctrinei despre dezvoltarea (şi chiar evoluţia patologică) inerentă fiinţelor vii, potrivit unor legităţi numerice pe care pythagoreicii le identificau pretutindeni în Univers (cf. *Weisheit...*, pp. 242 – 244, cu referinţele din note). În scrierea *Despre regim (De victu,* 1, 2) se preconizează descoperirea unei măsuri, „acordată cu firea fiecărui om", la fel ca „numărul proporţional" (*arithmos symmetros*) ce materializează raportul dintre nevoia de hrană şi efortul fizic – de comparat cu Iamblichos, *V. P.* 163, 244, fr. 58 D 1 DK. De obârşie pythagoreică sunt şi raporturile numerice din embriologie şi patologia bolilor, unde predomină numere impare (*perainonta*), iar dintre cele pare 14, 28, 42, mai ales că zile însemnate de un „soroc al armoniei" (tot o proporţie ἁρμονίης λόγος) pentru cei născuţi prematuri (Hippocr., *Septim,* 9, VII, 448 şi comentariul lui A. D e l a t t e, *Les harmonies dans l'embryologie hippocratique,* în „Mélanges P. Thomas", Bruges, 1930, pp. 160 – 171).

Grupul fragmentelor philolaice **B 7 – B 13** ne transmite aşadar enunţuri fundamentale pentru a reconstitui teoriile pythagoreismului mediu despre armonia din *makro-kosmos*, reflectată mai concret în creşterea şi devenirea ritmic-armonică a organismelor vii, alcătuind fiecare un *mikro-kosmos*, întocmai ca Universul care se dezvoltă „în jurul" unui centru – „începătură" şi Focar al vieţii. De aici simbolismul din **B 13** (cu paralele în **B 17**): omologia metaforică dintre ombilicul () unui trup omenesc sau „*rădăcina*" sa „embrionară" şi funcţia kosmo-poietică a Focului – entitate primordială. Reprezentări înrudite se întâlneau şi în fr. A 27 (excerptat de Menon), în dreptul diferitelor expresii referitoare la distribuţia organelor raportată la părţile Universului (sau în legătură cu ipostazele creşterii la diferite făpturi) semnalam şi alte locuri paralele din gândirea presocratică. Paralelismul este dus până la

ultimele consecinţe de Timpanaro Cardini. *Unul* „fizico-matematic" generând pluralitatea şi sfera întruchipată de *peras* capătă în sistemul lui Philolaos funcţia precisă de centru al „revoluţiilor cereşti". A fost cândva „Unul primordial" şi acum este Foc central în acest Univers-*kosmos* întocmit, ce continuă să aspire vidul prin acel involucru al său extern (un fel de respiraţie cosmic generativă prin care fiinţează procesul naşterii şi al pieirii lucrurilor).

[219] Paranteza din textul lui Iamblichos include trei cuvinte, citate direct din Philolaos: *hen*... **arkha** (fonetism doric!); *panton*. Diels trimite şi la fr. **47 A 20** din Archytas, care coincide cu **A 10** din Philolaos, referindu-se tot la sinonimia *hen-monas* („Unul" şi *monada*), cu implicaţii lămurite de noi în nota precedentă. Termenul *arkha (arkhe*, „principiul") e reliefat prin conotaţie etimologică: „început" (la DK: „... aller *Dinge* A n f a n g").

[220] Am completat, adăugând între paranteze ascuţite cuvintele care lămuresc despre ce fel de „ocazie" [*kairós*] vorbeşte comentatorul lui Nicomachos. Se propun de fapt înlesniri ale demonstraţiei.

[221] Operaţia „ridicării la pătrat" este desemnată printr-un termen tehnic, *tetragonizein*, şi (după cum se arată în Nicomachos, II, 9) permite construirea unor numere pătrate cu metoda arithmo-geometrică (v. acum A. Szabó, *op. cit.*, pp. 40 – 54 şi schemele din acest volum referitoare la folosirea gnomonilor).

[222] În text φύσει καὶ οὐ νόμῳ. Această expresie (singurul citat philolaic din textul fragmentului) devine formula unei celebre descoperiri epistemologice, pe care se bizuie ofensiva sofiştilor: opoziţia dintre „natură" (*physis*) şi „convenţie" (*nomos*). Timpanaro Cardini relevă ivirea epistemei respective chiar înaintea sofisticii (la Hippocr., *De victu*, I, 11; Archelaos, fr. 60, A 2 DK, Leucippos, fr. 51 A 23 DK, Democrit, fr. 54 A 32). Aici construcţia numerelor *în spaţiu*, prin procedee gnomonice, dă impresia că ele au o realitate fizică („de la natură") şi nu doar convenţională.

[223] Citatul philolaic începe după termenul „contrarii". A r m o n i a, definită ca *uniune (henosis)* a elementelor amestecate în multe feluri şi *consens* al celor care „nu se împacă între ele", (sau – mai precis – „au sensuri divergente") li s-a părut unor exegeţi moderni un „remake", atribuit lui Philolaos. Se obiectează că *henosis* n-ar fi încă termen filosofic înainte de Aristotel. Ca atare, ocurenţa lui într-un fragment al lui Pseudo-Archytas (B 9 DK din Stob., I, 41, 2, p. 2805 W.) l-a făcut pe Gomperz (citat în aparat *a.l.*, în *Vorsokratiker*) să considere fraza un fals. Totuşi Proclos se referă la o terminologie similară (v. fr. A 14), desemnând „uniunea" unor suprafeţe pe care le cuprind unghiurile, în conexiune cu zeii. Acelaşi neoplatonician utilizează *henosis* despre Pherekydes (DK, vol. I, pp. 48, 16), iar Simplicius în legătură cu Empedocles, unde apare un termen similar: *henoun* (în doxografia fragmentului **B 136** DK). Cu atât mai arhaic sună „consensul elementelor cu înţeles divergent" (δίχα φρονεόντων συμφρόνησις), construcţie cu un adverb poetic şi un participiu, ce se întâlneşte în formule de tip homeric referitoare la dileme sau dezbinări. *Symphronesis* nu apare ulterior la platonicieni şi este reluat de Theo Smyrnaeus în a doua parte a fragmentului. Boeckh a optat pentru lecţiunea σύμφρασις, iar Boëthius, *Inst. arithm.*, II, 22, a parafrazat un text asemănător din Nicomachos, folosind formula fericită *dissentientium consensio*. Timpanaro Cardini se mai gândeşte la un concept pur muzical şi propune o sintagmă ce prefigurează sensul mai vechi al *symphoniei* – deci δίχα φωνεόντων συμφώνησις „c o n s o n a n ţ a elementelor ce sună divergent" (un fel de armonizare a disonanţelor).

Elogiul *decadei* din fragmentul **B 11** trebuie comparat cu mărturia doxografică excerptată din Speusippos în fr. A 13 şi cu enunţurile mai puţin esoterice din textul paralel al lui Archytas – fr. **B 5**. Citatul reprodus de Stobaios conţine desigur şi frânturi din Philolaos (cum ar fi epitetele misterice), dar frazeologia pare alterată de un

redactor tardiv al tratatului *Despre natură*, care a introdus adjective dintr-un limbaj pedant (cum ar fi *gnomika, didaskalika*), formaţii lexicale proprii mai degrabă idiomului *koiné*, cu totul deplasate într-o enunţare din secolul V î.e.n. (decalajul interpolărilor anacronice ar fi de minimum două secole).

[224] În acest period foarte amplu, care dezvoltă elogiul decadei (într-un idiom cu pronunţată coloratură doriană), două epitete aprofundează „măreţia" numărului zece (şi a zecimilor, în toate privinţele): *pan-teles*, „care le împlineşte pe toate" şi *panto-ergos*, „care lucrează în toate" („are un efect universal" – cf. DK: „allwirkend"). Aceste adjective compuse par să provină dintr-un vocabular liturgic, folosit şi în textele orfice (cf. *Vorsokratiker*, I, p. 411 în aparat, referirea la *Orph. Frag.* 315, p. 324 Kern). *Panteles* apare şi la Eschil, *Choeph.*, 965, şi *Septem.*, 117, semnificând cu precădere puterea zeiască sau *daimonia*, „care desăvârşeşte" tot ce şi-a propus (v. acum în L. Lupaş şi Z. Petre, *Commentaire aux «Sept contre Thèbes»*, Bucureşti-Paris, 1981, p. 58, observaţia referitoare la contextul acestui epitet aplicat lui Zeus).

[225] Din nou *arkha*, asociat acum cu *hagemon*.

[226] Textul are aici o lacună de câteva cuvinte (de nereconstituit). Oricum, „puterea" decadei este luată şi în sens matematic, dar mai ales „arithmo-magic".

[227] În original: *harmozon kat' tan psychan aisthesei panta gnosta...* Aici „sufletul" este organ al cunoaşterii concrete, materiale, iar numărul ipostaziat generic în „puterea" decadei este un factor care modelează percepţia. Propriu-zis: graţie lui poate fi armonizat prin percepţie *senzorială (aisthesis)* tot ceea ce „sufletul" face să devină cognoscibil şi transmite astfel omului raţional (depozitar al cunoaşterii). Aceste speculaţii se vor regăsi ulterior la Teofrast, în *De sensu* („Despre percepţie").

[228] Propriu-zis: „face ca lucrurile să-şi corespundă şi să devină cognoscibile, potrivit cu natura *gnomon*-ului". Ca în textul aristotelic – tot atât de grăitor – din *Fizica, III, 4, 203 a, 58 B 28 DK*; 297 Rav.), *gnomon*-ul este instrumentul de cunoaştere folosit de pythagorei pentru a construi numere pare şi impare în jurul unităţii sau prin excluderea ei (v. figura). Unii consideră că *physin* trebuie raportat la întreaga natură (şi nu doar la conformaţia *gnomon*-ului). Totuşi, Diels traduce astfel definiţia puterii de armonizare a numărului: „Nun aber bringt diese innerhalb der Seele alle Dinge mit der Wahrnehmung in Einklang und macht sie dadurch erkennbar und einander entsprechend nach <des Zeigers> Natur ...". A face „ca lucrurile să-şi corespundă" – *i.e.* să dea la iveală contraste şi asemănări, măsuri proporţionale – socotim că înseamnă tocmai a extrage din alăturarea unor parametri ce le întruchipează relaţii de *comensurabilitate.*

[229] Strălucitul editor enciclopedic al fragmentelor Boeckh a corectat un genitiv din manuscrise (σωμάτων), dând la iveală o formă participială (σωματῶν), de la un verb *somatoun*, „a da o dimensiune corporală" sau „a compune raporturile (*logous*) unor corpuri solide" (sau „volume"), pe care n u m ă r u l le înfiinţează geometric. Verbul *somatōn* se opune lui *schizōn*, ca şi cum puterea n u m ă r u l u i (în viziunea concretă a pythagoreilor) ar face şi ar des-face raporturi cantitative ce se materializează în spaţiu (volume). relaţii cantitativ numerice capătă o putere demiurgică; se regăsesc atât ca delimitări certe (*perainonta*) cât şi în domeniul raporturilor nestabile, încă neconturate printr-o măsură certă (sau cognoscibile), printre *apeira*, unde domneşte principiul *nedeterminării.*

[230] Textul: „numărul şi armonia nu acceptă eroarea sau falsul [*pseudos*]; căci nu este o proprietate a lor". Am explicitat: „desăvârşirii lor", întrucât aici teoria muzicală şi arithmo-geometria grecilor are în vedere raporturi perfecte sau consonanţe fundamentale (în armonie) şi relaţiile dintre numere întregi în reprezentările

matematice. „Iraţionalitatea" numerelor devine un defect, o „smintire", un obstacol în calea cunoaşterii (sau ceva „inexprimabil" = *arrheton*).

[231] „Natura lucrurilor" – *physis* în accepţiunea generică – este privită sub aspectul *nelimitării nedeterminate*, ca un *apeiron* infinit cu semn negativ, care se opune determinării, ordinii, cunoaşterii certe. De aceea este un domeniu „iraţional" (*alogos*) şi de „neînţeles", unde îşi poate face loc eroarea „falsitate", ba chiar şi un fel de „smintire" a realităţii, care capătă denumirea – întrucâtva sinonimă – de „invidie" = *phtonos*, deoarece în physiologia presocraticilor un asemenea defect („antropomorf") se opune ca „respingere" sau „ostilitate" „atracţiei" sau forţei „pozitive", desemnată şi ea cu un termen psihologic, *philia* („iubire"), la Empedocles (cf. de ex. fr. 31 A 1, 28 – 33, 37 – 40, B **16**, 53, 58 – 59 DK). Pentru Timpanaro Cardini şi-ar găsi astfel expresia „inadecvatul", efortul neputincios de a te ridica până la un adevăr desăvârşit.

[232] Metaforism din domeniul nautic. Eroarea nu poate fi compatibilă cu „desăvârşirea numărului" – deci nu suflă „în direcţia lui", ca şi cum ar fi un vânt favorabil. Pentru metaforă, cf. şi Ovidius: „di ... coeptis a s p i r a t e meis" (*Metam.*, I, proemiul).

Autenticitatea fragmentului **B 12** a fost mult contestată, dar el are şi apărători – mai ales printre principalii editori (Boeckh, Diels – Kranz, Timpanaro Cardini, Mondolfo). Metaforismul provine din reprezentări iconice ale gândirii dinaintea lui Platon – poate fi chiar sinteza orfico-pythagoreilor, dintr-un ciclu de *akusme*. Pentru Burkert (*op. cit.*, p. 245 şi mai ales nota 206) dă de gândit însăşi inserţia fragmentelor B 11/12 la Stobaios între texte cu caracter tardiv: falsul «Timaios Lokros», enunţuri din Aristotel platonizante şi din Pseudo-Archytas. Contestă autenticitatea fragmentului Howald, Theiler, E. Sachs, mai recent Festugière (cf. *REG*, din 1945, pp. 4, 16). Oricum, reprezentarea *corpurilor-elemente* (în text *somata*) dezvoltă o concepţie philolaică, înrudită cu cea din fr. **A 15**. Nu se mai

poate identifica totuşi cu claritate dacă cele 4 elemente-stihii tradiţionale (Foc, Apă, Pământ, Aer) îşi au corespondenţa precisă în „corpurile cosmice" propuse contemplării şi analizei geometrice în spaţiul astronomilor, cum se înţelege din **A 14 – A 15 a**. Desigur, *Focul* este cel din modelul *pyrocentric* (aşadar nucleu primordial şi Foc central), dar nu-l regăsim pe cel exterior („involucrul"). Al *cincilea element*, după cum se întrevede din formularea enigmatică, prefigurează (esoteric) doctrina despre *quinta essentia*. Interpretarea celor două cuvinte σφαίρας ὁλκάς rămâne aici de domeniul conjecturii sau al sugestiei poetice (v. *infra*). Nu ieşim din cadrul ideilor pythagoreice (chiar dacă trecem de perioada „medie" şi ne aflăm în neopythagorism) prin efortul de abstractizare a imaginii unui *kosmos* de natură materială. Indubitabilă este asimilarea *sferei* cu întregul Univers şi, pe cât se pare (detaliu de o modernitate uimitoare), cu o proprietate a spaţiului: s f e r i c i t a t e a – *holkos*, „volum"?) pe care o generează mişcarea unui corp cosmic sau „mediul" în care se mişcă.

[233] Această definire a celui de al 5-lea „corp" (sau „element" – v. *supra*) este atât de stranie, încât Burkert (*loc. cit.*) o declară contestabilă („verdächtig"), deşi dificultatea lexicală nu este clarificată printr-o astfel de condamnare. Un „falsificator" nu se arată de obicei atât de ingenios şi nu inventă asemenea metafore. Expresia din text *sphairas holkas* (ὁ πᾶς σφαίρας ὁλκάς) este foarte rară, surprinzătoare. Semnul interogaţiei l-am sufixat traducerii noastre (ca la Diels – Kranz) pentru a marca mai degrabă caracterul aproximativ al echivalenţei. Ar fi trebuit să utilizăm o perifrază mai amplă, care să includă ambele serii: (1) concret metaforică; (2) alegorie iconică. Iată deci mai întâi aceste sensuri: (1) sfera noastră este ea însăşi un fel de *navis oneraria* = „navă de transport" (*holkas*), iar sintagma este de tipul substantiv + genitiv explicativ. Ni se pare cam frustă metafora, prea puţin explicită; deşi Diels o acceptă („der Kugel Lastschiff") şi justifică traducerea cu locuri

paralele pentru această imagine: „wie ein Lastschiff die Ware in seinem Bauche trägt, so der Äther den Kosmos". Ceea ce deplasează imagismul spre un sens (2) figurat: Sfera <Universului> nu este ea însăşi imensa corabie care conţine totul, inclusiv cele 4 elemente, în „pântecul ei". Propriu-zis, *nava* **grea** ca al 5-lea element ar fi *etherul*, aşa cum sugerează *Imnul orfic* 5, v. 2 şi fr. A *17*, deşi acolo se vorbeşte de Focul central, comparat cu o cârmă, şi termenul *sferă* este restituit conjectural de filologi. Mai sugestivă pare apropierea cu *Imnul orfic* 87, v. 2, unde se vorbeşte de *holkos* – „povara" trupului (σώματος ὁλκόν). Ne aflăm astfel pe terenul iconicităţii abstracte, cu sensul (2) figurat: „povara <navei> Sferei" poate fi înţeles pur şi simplu ca o metonimie, în care tema **navei** devine doar o conotaţie tehnică. De aceea păstrăm în versiunea propusă de noi sintagma simplă „povara Sferei". Dar însuşi sememul abstract comportă două specificări ulterioare. S-a corectat *holkas* în *holkos* (ὁλκός – Wilamowitz) sau *holkon* (Burkert). Avem de fiecare dată abstractizarea ce înlătură metafora navei. Luăm pe rând aceste propuneri-emendaţii (care oricum propun sensul secund). Aşadar (2) *holkos* ar fi pentru Wilamowitz „volumul" sau „ponderea ce prisoseşte" (*volumen Überzug* – cf. *Plato*, vol. II, p. 91); dar, obiectează Diels, nicăieri nu este atestat un semantism de acest fel. Burkert propune sensul (3) *holkon*, „forţă de atracţie" a sferei. Efectiv toate formaţiile, *holkas* („nava"), *ho holkos* („volum") şi *to holkon* (adjectiv substantivizat abstract), corespund *temei helk-/ holk-*, „a trage" (şi verbului ἕλκειν – ἕλκεσθαι). În cazul „forţei de atracţie" a Sferei, ea trebuie atribuită tot *etherului*, care pricinuieşte mişcarea cerului exterior – involucru, şi (printr-o atragere coalescentă) toată mişcarea din aer şi de pe pământ: „der αἰθήρ verursacht die Himmels-bewegung und durch ein συνέλκσθαι alle Bewegung in Luft und auf Erden". Însă tocmai referirea la locul paralel din Stagirit, *Meteor.*, 341 a 2 (şi la un alt autor – care compilează, în *Theol. Arithm.*, 1, 19 sq.) deplasează

filosofemul într-o epocă tardivă. Genială mi se pare intuiţia pe care o propune textul *aşa cum este*. În afară de cele patru elemente din Empedocles, identificabile în materialitatea lor, sfera cosmică, prin forma (volumul ?) şi – în orice caz – *ponderea* „deplasării" ei, funcţionează ca un al cincilea element (sau „corporalitate"), ce determină o legitate universală a mişcării în „cer" (*i.e.* în spaţiul macrocosmic). Acest al cincilea element sau determinare „corporală" în cele din urmă le subsumează pe celelalte patru.

Fragmentul **B 13** enunţă cele patru principii (*arkhai*) specifice existenţei pentru orice *fiinţă vie* (*zoon*, „animal"), simetrice cu cele 4 elemente, preluate din Empedocles, dar descrise diferenţiat, separându-se chiar universul organic de cel anorganic. Am tradus ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ ca „principii a'e fiinţării pentru *vieţuitoarea* raţională", insistând asupra conceptului de funcţionalitate. Nu se definesc astfel funcţiile „oricărui animal", ci doar ale „fiinţei raţionale" – orice om fiind o făptură cu cea mai înaltă organizare psiho-somatică.

[234] „Principiu de însufleţire" – în text *psyche*. Ar fi fost un nonsens traducerea „inima este suflet". Se conturează noţiunea de *psihism* şi totodată revine conotaţia de *psykhosis*, „însufleţire", proprie pythagorismului. Făptura este „însufleţită" datorită bătăilor inimii şi respiraţiei (cf. *A 23*şi A 27). Dar totodată inima (*kardia*) este şi sediul unor facultăţi senzitive (percepţii senzoriale, la care face aluzie şi fr. A 11), indispensabile cunoaşterii, deşi sediul gândirii – propiu-zise – este *encefalul* sau „creierul", desemnat aici prin termenul *kephale* (κεφαλή pentru ἐγκέφαλον, v. şi Diels – Kranz, în aparat).

[235] „Organul genital", desemnat convenţional (prin *aidoion* – *litt.* „parte ruşinoasă") este principiu al generării („fecundaţiei"), alăturat, printr-o asociere simetric funcţională, de alt „sediu" pe care pythagoreii îl consideră un organ: „ombilicul" (ὀμφαλός), principiu

al creşterii. Tabloul de ansamblu al funcţiilor vitale-principii stabileşte omologia om/animal/plantă, la rândul ei axată iconic pe asemănarea dintre dezvoltarea embrionului şi germinaţia concepută ca un proces al „creşterii" armonice în jurul unui focar. B u r k e r t (*op. laud.*, p. 250) a situat cu acuitate detaliile unor asemenea reprezentări: „Şi Democrit vorbeşte cu metafore vegetale despre semnificaţia ombilicului (cf. fr. B 148), iar la stoici Chrysippos compară embrionul cu o plantă (SVF II, fr. 806), aşa cum apare «aruncarea seminţei» în uter, în excerpta din Menon (fr. A 27), ca enunţ philolaic. Empedocles şi Diogenes din Apollonia (fr. B 2) cunosc de asemenea ierarhia structurală („Stufenbau") plantă – animal – om, iar la Alkmaion găsim prima diferenţiere dintre om şi animal, în funcţie de inteligenţă (*nous*, fr. *B 1 a*)". Aceste paralelisme conceptuale merg împreună cu speculaţiile despre *mikro-* şi *makro-kosmos*, fiind trăsături ale filosofării arhaice, la fel ca raportarea tipurilor de fiinţe vii la dispoziţia şi funcţia organelor.

Ultimele fragmente „autentice", **B 14 – B 16,** ne păstrează vestigiile unei doctrine despre *suflet şi menirea lui soteriologică*, de a „salva" trupul. Coexistă în aceste speculaţii credinţe cu fond misteric, aşa cum le-a propovăduit orfismul, dar în ciuda ironiilor sau deformărilor idealiste din texte platonice, tendinţa primordial pythagoreică se leagă mai strâns de natură (*physis*). Pe lângă această coloratură naturistă, remarcăm la Philolaos substratul epistemic de tip medical, mai degrabă umoral-cosmologic (ca în A 27 B 13). În coexistenţă cu trupul, odată ce a venit pe lume, o făptură (*zoon*) trăieşte numai datorită *pneumei*, „suflul de aer" indispensabil pentru a răci umorile şi a întreţine sângele. De aceea, ca la Alkmaion, există funcţii diferenţiate ale organismului, întrucât după *însufleţire* (corelată cu *met-ensomatoza*, „întrupare" şi metempsihoză), omul fiinţează respirând. Deşi trupul e subordonat sufletului, acesta la rândul său nu mai poate fi doar o entitate nemuritoare unidimensională, ci corespunde într-un anumit fel noţiunii moderne de

psihism. Funcţiile sale mai sunt definite după modelul tripartiţiei arhaice: *nous* (νοῦς) = „gândirea", *phrenes* (φρένες, la origine „diafragmă") = „voinţa", *thymos* (θυμός) = „afectele" şi „sediul" poftelor – *epithymiai*). Într-o monografie recentă – care schiţează modelul grec antic de „s u f l e t" – doctorul C. B ă l ă c e a n u propune pentru această serie, „specifică fenomenelor psihice generate de mişcarea pneumei", o terminologie ingenioasă: „stări afective (*thymos*), stări de motivaţie (*frenes*), gândire sau cunoaştere propriu-zisă (*nous*), aceasta din urmă inerentă numai omului" (cf. *Anatomiştii în căutarea sufletului*, Bucureşti, 1981, pp. 20 – 22). Am văzut, din fr. *B 13*, că tabloul se îmbogăţeşte, datorită „principiului de însufleţire", localizat în inimă (*kardia*), care preia (măcar în parte) sarcina de a genera (şi a răspunde la) percepţii senzoriale (*aistheseis*), creierul („encefalul") rămânând sediul gândirii raţionale, deşi *nous* (iar apoi *noesis*, intelecţiunea) este în ultimă instanţă tot un atribut al sufletului, subdivizat în două părţi, ca la Platon şi Aristotel: **pasional** (legat de *epithymia*) şi *i n t e l e c t i v*-raţional (sau *dianoetic*). Rămân din păcate zone obscure, atunci când trebuie reconstituită epistema vieţii şi menirii sufletului la Philolaos. Latura materialist-fiziologică, referitoare la psihism, este pusă în umbră de cea spiritualist-soteriologică. Odată „înjugat" cu trupul, sufletul „ispăşeşte" o serie de fărădelegi şi păcate – inevitabile în traiul pământean –, dar totodată el „semnifică" numai prin „trup" şi se „salvează" în cursul acestei convieţuiri somatice. Subzistă mari dificultăţi în reintegrarea unor enunţuri de acest tip printre citatele tradiţiei directe, deoarece nu se mai poate desluşi cum se raportează datele psihologiei naturiste la doctrina despre metempsihoză şi despre sufletul-armonie.

[236] Aici, (ca în textele din Platon care urmează), „m o r m â n t u l" este desemnat printr-un cuvânt obişnuit: *sema*. Fiind un citat din Philolaos, fonetismul este dorian. Vocabula idiomatică *sama* (σᾶμα, dat. σάματι), se combină paronomastic sugestiv cu *soma*

(dat. σώματι), „trup". Referirea la „theologi şi prezicători" (*manties*) e dubioasă, dar metaforismul „înjugării" celor două ipostaze ale fiinţei aminteşte de terminologia misteriilor – cf. Aristotel, fr. 60 Rose, din *Protreptic* – şi de un supliciu, unde un termen similar desemnează legarea victimei de instrumentul care ajută la „îndreptarea" din canon. Despre natura „pedepselor" (*timoriai* mai înseamnă şi „răzbunări") dă mărturie fr. 1 B 3 DK din *Orpheus*, într-un context din Platon, *Cratylos*, 400 B-C, pe care l-am reprodus integral în traducerea noastră.

[237] Tocmai *epithymiai* („dorinţe" „pofte") = apetenţe care vor avea sediul lor în suflet, deşi era mai firesc să fie localizate în trup. Se reliefează însă o latură a „psihismului" (v. nota de prezentare a fragmentelor 14 – 16, *supra*) care se constituie la un moment în *suflet „epithymetic"*, după ce s-a constatat că informaţiile ce ne vin prin „senzaţii" (*aistheseis*) pot fi corelate cu pulsiuni degradante. De aceea sediul şi funcţia *epithymiei* (care apare şi la Cantemir, în *Istoria ieroglifică*, ca un adevărat palat de huzur!) deocamdată îşi au o întruchipare iconică: vas al Danaidelor asociat cu „ciurul", oscilând la voia întâmplării (*ano kato* – „în sus şi în jos").

[238] Un Socrate platonic evocă în trecere, cu dezinvoltură, icoana supliciului la care s-ar fi putut referi autorul „sicilian" sau „italic". După interesul arătat etimologiei poetice şi localizării *epithymiei*, comentatorii propun ipotetic pentru paternitatea unei asemenea moralităţi soteriologice fie pe Philolaos („italic"), fie pe Empedocles („sicilian"). Wilamowitz depistează un calificativ similar în fr. 6 din *Timocreon:* „un bărbat sicilian, ingenios, cu haz (gr. *kompsos*)..." – ceea ce se poate referi la orice pythagoreu.

[239] Joc de cuvinte bazat pe asemănarea paronomastică dintre *pithanon* (de la *peithomai*), „încrezător", „docil", *peistikon* (de la *pistho* şi *pisteuo*), „uşor de convins", „credul" şi *pith-os*, „vas mare", „butoi" (cum era cel în care turnau la nesfârşit apă Danaidele).

[240] „Nesaţ" sau „insaţiabilitate", desemnate aici de cuvântul grec *aplestia*, care se leagă în continuare iconic de alegoria butoiului, deoarece mai înseamnă şi „neputinţa de a umple".

[241] Cu subtilitate Timpanaro Cardini relevă dedublarea sufletului sau mai exact: sediul somatic al *epithymiei* în trupul-butoi găurit şi *sufletul* care instigă şi acţionează sub impulsul epithymetic, devenind ciurul (gr. *koskinos*), cu care Danaidele toarnă apă în vas. Axul referenţial în acest metaforism este ideea dorinţelor vane, ca un fel de sită sau „ciur" – stări psihice degradante, incapabile de a *reţine* o cunoaştere utilă pentru salvarea sufletului nemuritor (implicit „sănătatea" şi echilibrul psiho-somatic).

[242] Se aprofundează disjuncţia sinonimică semnalată în nota 236. Aici $sema_1$ = „mormânt" al trupului, $sema_2$ = „semn" sau semnificarea somatică, latură concretă a limbajului fonic şi gestual mimetic, trupul devenind un vehicul indispensabil pentru expresia stărilor sufleteşti. Poate că dubla funcţie nu este un mitologem al tradiţiei arhaice, religioase, ci tocmai produsul meditaţiei pythagoreilor, de care se prevalează Socrate.

[243] Termenul comun *soma* (σῶμα), „trup", este pus în evidenţă prin reetimologizare („ceea ce slujeşte pentru a pune la păstrare" – *i.e.* „p ă z e ş t e" sufletul, aşa cum zidurile închisorii păzesc, îi păstrează pe condamnaţi). De acolo relaţia *soma – phroura* (φρουρά), „închisoare", „carceră" (v. şi nota următoare).

[244] Printr-o splendidă paradoxie trupul, *soma* („închisoare"), pedepseşte, dar şi „salvează" sufletul, care altfel ar rămâne damnat pentru eternitate. Intensiunea semnificării duce la *etymon*-ul primordial, autentic, *so-ma* derivând simplu din *sozo*, „sunt teafăr", „salvez" (şi *saos-sos*, „teafăr, viu").

[245] „Nenorocirile" corespund grecescului *lymai*, substantiv din vocabularul de cult: „pângară" sau „prihană". Termenul provine probabil din enunţarea philolaică şi răspunde antonimic momentului

anterior – condiţie ca sufletul să fie „dezlegat" (*heos an ... lyse*), vocabula pentru „dezlegare", „iertare", „izbăvire" – *lyo* şi *lysis* – fiind un omonim cu sens opus, faţă de *lyme*, „pângară", „păcat", „nenorocire". Astfel de metaplasme folosite cu tâlc smălţează limbajul soteriologiei de obârşie orfico-pythagoreică din ultimele fragmente ale secţiunii **B**.

[246] Regăsim un alt lexem din seria menţionată mai sus: *apo-lysis*, „dezlegarea" de trup ca „eliberare" a sufletului, după cum hotărăsc zeităţile (*meta gnomes*, cu consimţământul lor expres), fără să fie specificate aceste puteri ce au în stăpânire (*kyrioi*) traiul muritorilor. Enunţul de bază din acest fragment (**B 14**) se înrudeşte strâns cu mărturia din *Phaidon* (fr. **B 15**), fără să se lămurească întru totul ce formulare avea interdicţia sinuciderii, transmisă după referinţele de la început în diferite variante. Pythagoricul Euxitheos, din care ar fi citat eruditul peripatetician Clearchos (fr. 38 Wehrli), nu este cunoscut din alte izvoare. S-a propus emendarea Dexitheos (nume din „Catalogul" lui Iamblichos, *V.P.* 267), dar certă pare doar ideea că viaţa individuală, cu toate vicisitudinile inerente celor mai diferite sortiri, nu este avuţia omului trăitor pe acest pământ, stăpână pe coabitarea suflet – trup fiind o zeitate (sau – poate – *daimon*-ul ce priveghează individul ca fiinţă).

[247] Ultima parte a enunţării îi aparţine integral lui Athenagoras, care anexează o idee philolaică, interpretând-o în sensul eschatologiei creştine. Sufletele individuale petrec doar un răgaz vremelnic, un stagiu de captivitate în *trup*, desemnat aici cu termenul ambivalent de *phroura* (φρουρά), „închisoare" (lat. *carcer*), deşi mai este conotat şi de sensul extensiv „custodie" – v. textul din *Phaidon*, 62 B-C, „veghe" (lat. *vigiliae*). Odată eliberate (mai ales prin „mântuire" – *soteria*), sufletele creştinilor se întorc pe tărâmul unde pot reintegra condiţia fericirii imateriale, prin unire cu Dumnezeu, instanţa nemuririi asimilată cu Unul pythagoreic (monada generatoare), aici „deasupra" materiei, deşi pythagoricii postulează mai degrabă imanenţa sa în natură.

Opoziţia *materie corporală* vs. *suflet-imaterial* nu putea funcţiona în pythagorism decât sub rezerva că la un Philolaos (printre alţii ...) s-ar fi accentuat contrastul dintre sufletul *unic*, de esenţă divină, şi diferitele trupuri efemere cu care ar fi damnat să se înjuge (prin metempsihoză).

Foarte importantă este şi observaţia că se păstrează totuşi, graţie lui Athenagoras, o teorie philolaică despre sensul etimologic al **închisorii**: de fapt, involucrul formelor (deci tot „custodie"), în care divinitatea cuprinde (= închide) toate făpturile şi obiectele, câte fiinţează pe această lume („t u t t e l e c o s e erano state rachiuse dalla divinità; ora a tutte le cose <...> si addice l'idea di una determinata disposizione cosmologica, per cui ogni cosa ha la sua forma e il suo spazio, fissati da leggi di simmetria e armonia" – T.C.).

[248] Aceeaşi expresie ca mai sus, la Athenagoras: ἔντινι φρουρά [*phrourai*] – v. ierarhia sensurilor în nota precedentă. Diels susţinea că nu trebuie luată în considerare semnificaţia „post de pază" (germ. *Wachtposten* sau lat. *praesidium*, ca în Cicero, *De senectute*, 73), ci numai cea de „închisoare" (*carcer*), cum înţelege acelaşi autor latin să interpreteze o sugestie a lui Poseidonios în *Tusc.*, I, 74 şi *Somn. Scip.*, 14. Utilă este şi tâlcuirea derivaţiei etimologice *phroura* (φρουρ– ά) din προ– ὁράω „veghez la ceva", „port de grijă", aşa cum o semnifică însuşi Socrate: nu trebuie „să fugim" de această priveghere-*providentia* ca nişte sclavi.

[249] În text, „nu este uşor de a străvedea (*di-idein*)" sensul acestui *logos* (= „cuvânt") sacru, de tipul *enigmelor* acusmatice ale iniţierii orfico-pythagoreice. Şi vocabularul soteriologiei creştine fundamentale vede mântuirea ca o „eliberare" de păcate (literal, sociologic vorbind); de unde, prin reetimologizare, derivaţia sensurilor din vechea română: **libertate* – *iertare* (metaforă inspirată din practica eliberării sclavilor, condiţia de libert ajungând să echivaleze cu o promoţie spirituală). Limbajul pythagoreilor insista mai mult asupra constrângerii paradoxal izbăvitoare a trupului-custodie.

[250] Al doilea element (alături de metaforismul trupului-custodie) din acest *logos* încredinţat auzului spre izbăvire: „suntem una din avuţiile (*ktemata*) zeilor". Diels traduce în felul următor enunţul nucleic din fr. 15: „Gott hält alles wir in einem Gefängnis umschlossen und die Menschen sind nur ein Stück des Götterbesitzes".

[251] Textul este aici destul de obscur. După Diels, ar fi chiar corupt. În loc de *plattein*, „a plăsmui", „a modela", savantul editor propunea *palassein*, „a pângări". Optăm totuşi pentru păstrarea lecţiunii majorităţii manuscriselor, chiar dacă se poate asocia verbul fie cu dativul *somati* „a-şi face iluzii cu trupul" (deci a se lăsa întrucâtva sedus de amăgirea corporală), fie cu acuzativul (*plurale tantum*) *somata*, „a modela", „a mângâia", deci „a m ă g u l i" acest trup, pe care-l preţuim mai mult decât sufletul.

[252] În accepţiunea formulei de salut *chaire* (χαῖρε, *litt.* „bucură-te"), lat. *salve*!

[253] Conform opticii lui Platon, *filosofia* este cea care arată sufletului drumul „salvării" şi astfel îl poate dezlega de trup („elibera"), chiar dacă în cele din urmă Socrate alege moartea prin sinucidere, încălcând oprelişte a din religia orfico-pythagoreică. Desigur, epistema orientării unui „atelier de gândire" (*phrontisterion*-ul ironizat de Aristofan) ia locul unei religiozităţi presocratice, vegheată de întruchipări ale naturii.

[254] Textul acestui tratat de morală conţine probabil şi termeni postaristotelici, cum ar fi *logismoi*, „raţionamente", „speculaţii".

[255] *Logoi*, „raţiuni" sau „argumente", se opune – credem – „raţionamentelor" dinainte. Astfel cuvântul capătă relieful unei presiuni concrete a realităţii *motivelor* (echivalenţa propusă de Diels) sau chiar a „mobilelor", mai puternice decât propria noastră voinţă. Dar, în afară de contextul etic, intervine în această *gnomă*, „sentenţă" (sau *apoftegmă* – v. mai înainte pp. 50 – 51, 55 – 57) convingerea că legile firii, (mai ales cele modelate numeric) stau

mai presus decât noi înşine, chezăşuind un edificiu pythagoreic al naturii lucrurilor. Cu toate acestea, Kranz propune, în ultimele reeditări din *Vorsokratiker*, termenul enigmatic de „gânduri", ca şi cum filosoful nostru, solicitat de multipla înfăţişare a *Ideii*, ar fi avut în vedere dominaţia reprezentărilor abstractizate oarecum involuntar (din subconşient?) sau presiunea unui sistem de gândire (structură epistemică) supra-individuală: „Es gibt vielmehr, wie Ph. sagte, gewisse Gedanken, die stärker sind als wir".

Fragmentele din tratatul poematic *Bacchantele* (βάκχαι) nu aduc nici un enunţ al tradiţiei directe, în formularea autentică. Diels consideră că erudiţii alexandrini ar fi putut să dea la iveală o scriere apocrifă cu acest titlu. Nu avem însă motive să punem la îndoială existenţa unei asemenea lucrări, destinată doar iniţiaţilor, unde *bacchantele* (care devin personificări ale spiritului profetic) ar fi transpus într-o formă concis alegorică (v. fr. **B 19**, din *Proclos*) doctrina despre natură şi proporţiile cosmice, reluând unele observaţii ale tratatului anterior (*Peri physeos*) şi dând probabil o nouă versiune a legendei lui Orfeu, împodobită cu simboluri din „Discursul Sacru" (*Hieròs Lógos*) al pythagoreilor.

[256] Pretutindeni textul vorbeşte de un mijloc al întregului *kosmos*, ca în fragmentele A **16 – 17**, dar nu se mai axează simetria pe un principiu al genezei din Focul central (sau din monada cu însuşiri delimitate). De aceea unii exegeţi moderni atribuie formulările citate aici de Stobaios unei prelucrări tardive neopythagoreice.

[257] Parcursul explicaţiei care defineşte coordonatele *centralităţii* reia într-o formă pedantă ideea din Heraclit, fr. B **60** DK: „drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi". Şi în vocabularul uzual un lexem cum ar fi latinescul *altus* desemnează atât adâncimea cât şi înălţimea.

[258] Am tradus exact un termen pe care majoritatea comentatorilor nu-l redau cu precizie: *metapherein*, „a transpune" (aici formă

de perfect activ). Deci ambele orientări (în *sus* şi în *jos*) sunt echivalente, mai ales dacă renunţăm la unele artificii de măsură, utilizate probabil în antichitate, când se puteau confunda unităţi de volum (pentru a evalua, de pildă, profunzimea unei ape) cu cele de adâncime propriu-zise, întru totul echivalente cu distanţele „din cer" – adică din spaţiul care ne înconjoară deasupra şi în afara Pământului. De altfel, în mărturia concordantă din Aristotel, *De caelo*, II, 2, 284 b 6 (58 B **30** DK *in fine*) se menţionează explicit „dreapta şi stânga cerului", care – după altă mărturie din Stobaios, *Ecl.*, I, p. 147, 22 W. – ar însemna la pythagorei O r i e n t u l (implicit „răsăritul" mişcării) şi O c c i d e n t u l (un termen al ei), anulând astfel opoziţia sus – jos. Postularea unor echidistanţe precise faţă de „centrul" cosmic era una din legităţile indispensabile care decurg din concepţia Universului *sferic*.

[259] Comentatorul neoplatonic exagerează esoterismul *întregii* tradiţii de contemplare şi cunoaştere a ordinii cosmice la pythagorei. Ce-i drept, majoritatea cunoştinţelor de arithmo-geometrie căpătau o dimensiune simbolică, dar nu totdeauna ea „se ascunde" îndărătul *vălurilor* (gr. *parapetasmata*) unui limbaj de iniţiere în „misterii" (gr. *mystagogia*). Proclos trăieşte în epoca gnozei şi a visărilor neopythagoreice, sub influenţa unei proliferări a simbolismului magic, oriental. Tot ce se poate admite din această mărturie, ca informaţie autentică, se limitează la caracterul iniţiatic, de alegoreză, a lucrării *Bacchantele* (despre titlul ei simbolic v. şi nota 255).

[260] Textul: „aceasta este c a r a c t e r i s t i c a (gr. *tropos*) de ansamblu a călăuzirii doctrinale (gr. ὑφήγησις) a lui Pythagoras". De relevat că simbolismul continuu este specific mai ales interpretării date divinităţilor, nu tuturor cunoştinţelor sistematizate în cuprinsul *filosofiei*.

Fragmentele „îndoielnice", „neautentice" (la Diels – Kranz, *Unechtes*), *B 20 – 23* conţin doar câteva enunţuri care ar putea fi

atribuite aproape sigur lui Philolaos. Citatul amplu dintr-un tratat *Despre suflet* trădează factura unei compuneri apocrife, influenţată în mod evident de aristotelism şi de voga altor scrieri similare puse de neopythagorei în seama unor filosofi atestaţi în vechea tradiţie (despre care dădea mărturie un Aristoxenos). De fiecare dată se mai găsesc cu toate acestea şi vestigii ale unor idei autentic arhaice, preluate probabil în mod indirect, pe măsură ce se acumulau reprezentările neopythagoreice.

N-ar fi exclus ca simbolismul numărului *şapte*, din fr. *B 20 – 20 a* să fi ocupat un loc privilegiat într-o „carte" *Despre decadă* a lui Philolaos (totuşi se intercalează în tradiţia târzie şi un tratat apocrif *Despre hebdomadă* – v. precizările date de Diels, după citatul lui Ioannes Lydus, autor bizantin).

[261] Asocierea „generării" (sau „zămislirii"; gr. *gennesis* – de la *gennáo*, deosebindu-se de termenii înrudiţi *genesis* – γένεσις – „devenire" şi *gignomai*) cu mişcarea (*kinesis*) se întâlneşte deja de la Platon (v. îndeosebi *Timaios*, 34 A – B şi urm.), dar ideea că ceea ce nu este generat rămâne imobil pare influenţată (la fel ca terminologia) de aristotelicul *primum movens* (gr. *proton kinoun*), el însuşi nemişcat (*akineton*), cum este aici numărul şapte. Ciudat este însă impunătorul simbolism numeric, asemănător cu alte speculaţii din alegoreza philolaică, mergând pe linia unei echivalenţe continue a proceselor din natură şi „virtuţilor" cu numere stihiale. Mai ales fr. **A 12** atestă – printre altele – importanţa cifrei *şapte*, la fel ca tratatele din *Corpus Hippocraticum* şi bogatul material sistematizat de W. H. Roscher (*Hebdomadenlehren*, Leipzig, 1906). În enunţarea din fragmentul nostru, *şapte* nu poate „genera" din punct de vedere matematic, deoarece în cuprinsul decadei nu dă naştere unor multipli. Nu poate fi „generat", deoarece fiind un număr-prim nu are cum să fie „zămislit" ca produs a doi factori, ci numai prin adăugarea unităţii (or aceasta, după cum releva Timpanaro Cardini, nu este ea însăşi număr). După cum se poate constata din comparaţia

textelor greceşti, ambele surse reproduc la sfârşitul explicaţiei despre „virginitatea" numărului 7 un citat aproape identic, extras probabil din scrierea philolaică. Dar în contextul explicativ anterior unele manuscrise ancorează mai strâns „generarea" de corelatul (aristotelic?) al mişcării. Pentru Reihardt şi Roscher determinarea prin cuplul dialectic *mişcare – nemişcare* denotă caracterul presocratic evident al epistemei (mai ales întrucât opoziţia *mişcare permanentă* vs. *nemişcare* se mai întâlneşte la un Alkmaion – fr. **A 1** – şi la alţi filosofi ai naturii).

[262] Calificativul „retorul din Tarent" pentru Philolaos sună curios, însă nu implică provenienţa citatului dintr-o scriere cu caracter propriu-zis retoric. Nu ştim în realitate ce fel de sursă intermediară cita Ioannes Lydus, autor tardiv (v. *supra*, nota despre „fragmentele îndoielnice"). Dacă nu avea din altă parte informaţii certe despre apartenenţa gânditorului (devenit între timp clasic) la vreo şcoală de filosofie, după stilul frazei citate apelativul „retor" nu este deplasat pentru a califica tonul celui care defineşte astfel o divinitate a numărului (v. *infra*).

[263] În mod indubitabil avem în construcţia frazei noastre structura unui period oratoric, nefiind exclusă influenţa stilului creştin, cu paralelismul biblic al membrelor (prezent de altfel şi în stilul hieratic al celor mai vechi poeme orientale, precreştine, arhetipul unei scandări liturgice). Fie că este vorba de o similitudine (primordial dorită) cu expunerea poematic-versificată, fie că se verifică astfel efortul unui falsificator (cf. judecata lui Wilamowitz: „eingefälschtes Zitat") de a imita solemnitatea unei definiţii a pythagoreilor, impresionează desfăşurarea unor membre (*kola*), orânduite progresiv, până la proclamarea eternei identităţi cu sine, în izbutita concluzie lapidară, cu *diptoton* şi *homoeoteleuton* (în raport cu cele trei epitete anterioare): *the*os, *monim*os, // *aut*os *heauto homoi*os.

[264] Aluzie la mitologemul foarte arhaic al naşterii Athenei, zeiţa-fecioară a înţelepciunii, tot printr-un fel de parthenogeneză,

întrucât a fost scoasă din capul (respectiv „creierul") lui Zeus, care o zămislise după ce a înghiţit-o pe *Metis*, personificarea inteligenţei – v. acum M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, 1974. Asimilarea ei cu *Nike*, „Victoria", predomină în perioada clasică, mai ales printre ionieni, cultul oficial tutelar în cetatea-lumină din Attica venerând-o, cum atestă şi pasajul nostru, ca o inexpugnabilă Athena Parthenos („Fecioara" – de unde şi numele Parthenonului). Şi fr. A 12 simbolizează prin numărul 7 „inteligenţa" – *nous* – şi „sănătatea" (*hygieia*). Mai îndrăzneaţă este în această enunţare a esoterismului numeric asimilarea lui 7 „fără de-mumă" cu monada supremă sau marele Unu ca ipostază indivizibilă (deci nu obârşia numerelor), simbolistică de tip precreştin, legată eventual de întruchiparea unei piramide sau de sorocul 6 + 1, prezent şi în ordonarea timpului spaţializat prin coloane ale templelor-calendar dacice.

[265] O schimbare minimă în ordinea cuvintelor deplasează întrucâtva la Philon centrul de greutate al enunţării, de parcă s-ar vesti o identitate solemnă cu dogma creştină, iar hebdomada s-ar contopi cu „Dumnezeu unul" (θεὸς, εἷς ἀεὶ ὤν). Dincolo, în contextul din Ioannes Lydus, s-ar putea să regăsim topica mai veche: „u n u l, cel ce fiinţează în veci, <Dumne-zeu> statornic ... etc." De altfel, configuraţia cuvintelor de aici se mai pretează în greceşte (tot sub influenţa formulelor de cult liturgice) la o lectură de tipul θεὸς εἰς ἀεὶ ὤν = „fiind pentru eternitate Dumnezeu" (cu transformarea lui εἷς în εἰς enclitic). Oricât ar fi de bine închegată fraza, ne surprinde lipsa fonetismelor doriene, prezente – măcar sporadic – în alte citate directe din Philolaos. Undeva, pe parcursul tradiţiei textuale, s-a produs o intervenţie. Minereul autentic se mai discerne cu toate acestea destul de clar. Astfel, pentru desluşirea „hegemon şi conducător" (ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων) la Diels – Kranz mai figurează în subsol trimiterea la expresia identică dintr-un loc paralel – fr. B 11 – , unde βίῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμών, „a vieţii

începătură şi călăuză", se alcătuieşte din aceleaşi cuvinte (cu tonalitate dorică şi un semantism care prezintă altă nuanţă, explicabilă dacă ne gândim la efortul unui filosof de a impune o terminologie cu câteva joncţiuni generice, adaptabile unor contexte variate).

[266] *Dyada* (noţiunea numărului *2*) este acum întruchipată de *Rhea*, sora şi soţia lui *Kronos*, (în original *syn-eunos*, un fel de „concubină"). Zeul frate primordial simbolizează Unul (sau *monada* primitivă), ca stihie b ă r b ă t e a s c ă, Rhea fiind replica lui f e m i n i n ă; deci cuplu de contrarii din celebra tablă de principii opuse (*tabula oppositorum*) pe care ar fi sistematizat-o Philolaos (v. şi Aristotel, *Metaph.*, I, 5, 986 a 15, la noi fr. 23 şi nota 134, respectiv **58** B 5 DK). Prin generarea *dyadei* dintr-o *monadă* pozitiv masculină *kosmopoieza* îşi găseşte un echivalent în cea mai veche theogonie; Kronos, alcătuind cu soţia sa un principiu al dyadei ce se opune propriei sale unicităţi, devine în mod lesne pentru alegoria filosofilor un reflex paronomastic al principiului abstract Cronos (*litt.* χρόνος, *Khronos*), „Timpul", deoarece cu acest cuplu începe istoria zeilor şi a lumii, în care se petrec mereu alte întâmplări („vremea vremuieşte"). De la geocenoza Uranos, Gaia (Cer, Pământ) se trece la sciziparitatea Kronos-Rheea, iar aceasta generează *timpul*, care tinde spre *apeiron*– infinit, dar totodată, prin dezvoltare ciclică, reia în desfăşurarea sa cu peripeţii ne-asemenea grupuri de-terminate de întâmplări (v. de pildă succesiunea generaţiilor după detronarea lui Kronos, vârstele omenirii etc.).

Nu avem destule argumente sigure pentru a combate autenticitatea noţiunilor din primele două fragmente „îndoielnice", transmise de patru izvoare diferite (trei din ele pentru lauda *hebdomadei* din *B 20*). În orice caz, pornesc din acelaşi intermediar; în propoziţia monoteistă mai răsună conceptualitatea cu care ne obişnuise Platon („platonische Begrifflichkeit" – Burkert, *o. c.*, p. 232, unde se fac trimiteri şi la dialogul *Parmenides*). Echivalarea numărului 7 cu Athena se mai găsea şi într-un conspect aristotelic,

motivată la fel – cf. Alexandros, *In Met.*, 39, 3 urm. = Arist., fr. 203: „şapte nu generează nici un număr din cuprinsul decadei, nici nu este generat de vreunul dintre ele <...> *ametor* (= „fără de mumă") <...> *parthenos* (= „fecioară"). Poate fi mai arhaică întruchiparea *dyadei* în **Rhea**, „soaţa lui Kronos" (fr. B 20 a). Această zeiţă joacă un rol simbolic şi în cele mai vechi *akousme* ale tradiţiei orale. La un Xenocrates (intermediar semnificativ pentru credinţele despre *daimones*), în fr. **15** (Aët., 1, 7, 30), *dyada* este asimilată cu „maica zeilor" – Rhea, un alt nume pentru „materia care izvorăşte veşnic" (ἀένος ὕλη – cf. Xenocrates, fr. 28), identificată cu *aoristos dyas* (= „dyada făr' de hotar"), ceea ce i se pare lui Burkert marca unor speculaţii etimologice tardive (*Rhea* fiind asociată cu *rheo*, „a curge"). Dar reetimologizarea populară sau poetică este practicată din cele mai vechi timpuri, reperabilă – în special pentru mediaţia dintre cele trei tărâmuri – la Homer, Hesiod, în *Imnuri homerice*, în orfico-pythagorism.

Fragmentul **B 21** „despre sufletul Lumii" face parte din textele întinse, prelucrate fără îndoială prin secolul IV sau chiar mai târziu. Două expresii atestă coloratura stoică: „prin firea sa respirând" (sau „străbătut de suflarea Naturii" – Diels) nu este departe de „suflul ce străbate natura" (*pneuma diekon*) din stoicism, locuri paralele, şi Sextus, *Adv. math.* 9, 127. Avem aici mărturia unei „evlavii cosmice" (Burkert: «Kosmos-frommigkeit», tot mai frecventă în ambianţa elenistică. Veşnicia lumii este proclamată în termeni pe alocuri consacraţi de aristotelism sau purtând amprenta elanului unui imn de laudă, ca în *Timaios*. Fragmentul nostru prezintă foarte multe afinităţi cu un tratat apocrif extrem de tardiv: *Despre natura Universului* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως), de Pseudo-O k e l l o s (v. lucrarea lui R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, 1926, care trece în revistă locurile paralele). Mai vechi se dovedeşte prelucrarea fragmentului philolaic, databilă cel mai târziu din sec. II î.e.n. În ciuda „modernizării" terminologiei, înclinăm să credem că nucleul enunţării se afla în concepţia lui Philolaos despre

un *kosmos*-organism, care fiinţează după ce a început să „respire". La polul opus, principalul anacronism îl constituie proclamarea *veşniciei* acestui *kosmos*, deşi fr. **A 18** postulează – în mod verosimil pentru pythagoreul organicist – perspectiva *pierii* sale (*phthora* – φθορὰ κόσμου), chiar dacă un asemenea sfârşit ar fi tâlcuit ca premisa unui nou început („eterna întoarcere" sau *apo-katastaza* devenirii ciclice). S-au depistat în plăsmuirea inconsecventă a coloraturii doriene forme recente, din limba comună, cum ar fi *exarhidion*, adverbial, coroborat cu inscripţia din Dittenberger, *Syll.*^{3} 712$_{1}$, deşi la fel de bine pare atestată forma emendată, propusă de Diels şi Letronnes, ἀρχιδίων = „din rudimente primordiale" (în ciuda obiecţiilor lui Burkert, care compară diminutivul cu parodisticul Σωκρα– τίδιον). O relicvă enigmatică rămâne *anakoma pan*, emendat în *anakonama* (după Hesychius, *anakonan*), echivalentul lui *anastrophe*, „răsturnare". Se întrevăd aşadar şi vulgarisme ale tradiţiei neopythagoreice, datorate pesemne străduaniei de a păstra şi câte ceva din vechiul fond al tradiţiei philolaice (o teză dezvoltată în lucrarea lui Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924). O ramificaţie asemănătoare stă la baza falsului tratat *Despre sufletul lumii şi al naturii*, atribuit lui Timaios din Locri.

[267] În text ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος, adică „incoruptibil şi de ne-obosit" – ceea ce nu mi se pare un fel de hendyadă, pentru a sublinia faptul că natura nu este supusă unei „degradări a vremelniciei", nu se uzează ca un organism efemer.

[268] Subiectul „Sufletul Lumii", nespecificat în această propoziţie, se lasă lesne subînţeles, mai ales dacă ţinem seama de contextul care va menţiona ulterior „Sufletul ce învăluie (şi cuprinde – *periekhei*) totul". Apoi, însuşi atributul în construcţia „mai puternic decât acesta" este de genul feminin, acordându-se cu *psyche*.

[269] Am tradus prin „c o n g e n i a l" termenul *syn-genes*, propriu-zis „înrudit", aici cu conotaţie abstractă, fiind vorba de un *kosmos* emanaţie a demiurgului („a lui *congenere*" – T.C.).

[270] Am redat astfel, printr-un nume predicativ de factura unui termen abstract preluat din latină (*continuum*), grecescul *syn-ekhes*, care mai apare la pythagorei şi deţine de asemenea un loc important în *Fizica* lui Aristotel („c o n t i n u i t a t e a" spaţiului). În corelaţie cu fundamentala *unitate* a întregului *kosmos*, proprietatea *continuităţii* reprezintă pentru concepţia pythagoreică un atribut al coerenţei materiei, structurată prin numere în aşa fel încât *vidul-apeiron* nu provoacă discontinuitate, ci se lasă delimitat de *peras*, în coarticulare strânsă. Nu se ivise încă o noţiune a vidului derivată din experienţă, iar necesitatea de a menţine pretutindeni continuitatea materiei (chiar dacă se îmbină calităţi radical deosebite de „substanţe") asigură temeinicie filosofării, numai în parte modernizată, prin efortul imitatorului tardiv de a prelucra minereul arhaic aşa cum cer tiparele aristotelismului (prin secolele III– II î.e.n.).

[271] Despre această formulă (*exarhidion* sau *arhidiou*, emendat de Rose în ἀρχ<ᾶς ἀ>ιδίῳ, „un veşnic început") v. şi precizările date de noi în nota de tranziţie – *supra*, p. 191. În astfel de pasaje se accentuează discrepanţele care opun prelucrarea tardivă a ideilor pythagoreice din secolul V î.e.n. Lumea generată de Unul ambivalent ar avea un început potrivit formulării din această propoziţie. Mai înainte însă – şi în tot restul expunerii – se proclamă veşnicia de neclintit, perenitatea Universului, fără obârşie temporală.

[272] *Luna* semnifică o frontieră pentru delimitarea părţii etern i n c o r u p t i b i l e a Universului – „supra-lunară" – în contrast cu cea c o r u p t i b i l ă, supusă transformărilor (degradării, morţii, specifice doar lumii „sub-lunare" din vecinătatea Pământului). Poziţia Lunii ca „mediatoare" cosmică ar putea fi o noţiune preluată de pythagorei din vechile credinţe referitoare la cele trei tărâmuri. Dar optica de ansamblu din textul tardiv derivă totodată dintr-o epistemă fixată de aristotelism (v. de ex. *Physica* sau tratatele *De caelo* şi *De generatione et corruptione*).

[273] O formulare aristotelică pentru a proclama eternitatea se îmbină cu reprezentările platonice din *Timaios*. De fapt, „Sufletul Lumii" nu mai corespunde acum întru totul *Focului* central, ci mai degrabă celui exterior, „involucrul" – aici un „suflu" de foc în osmoză (ca la stoici), care învăluie doar cerul supra-lunar.

[274] Mecanismul eternei mişcări din *kosmos* este înfăţişat ca în Aristotel; cu singura deosebire, platonică (şi, pe cât se pare, moştenită de la pythagorei), că „mişcătorul" nu este imobil el însuşi, ca la Stagirit (*primum movens* fiind acolo *akineton kinoun*). Totuşi, textul n-are pentru „mobil" termenul curent (*kinoumenon*), ci un alt echivalent aristotelic, desemnând principiul „mereu pasiv" (*aeipathes*).

[275] Ca în metafizica Stagiritului, *en-ergeia* desemnează o procesualitate: „lucrarea" în sens durativ şi sub raportul realizării ţelului pe care-l implică orice proces dintr-un *kosmos* dominat de finalism (determinism teologic). Un semantism de felul acesta nu apare la presocratici, nealegându-se încă o finalitate atotputernică din cuprinsul fenomenelor fizice şi nefiind nevoie de prioritatea *energiei* (în accepţiunea aristotelică). Şi *genesis* capătă în contextul fragmentului sensul metafizic din terminologia secolului IV: „un anumit mod de a lua fiinţă", (engl. „coming into being"), opus dispariţiei (*phthora*, engl. „passing by").

[276] Cu a doua ocurenţă *genesis* să semnifice, printr-o extensie contextuală, o „devenire" ciclică. Deci nu mai derivă direct din g e n e z a naturală (= naştere şi dezvoltare, zămislire, creştere, combinare a elementelor ce dau naştere unei forme noi de materie), ca la majoritatea presocraticilor (Heraclit, Empedocles, milesienii, pythagoreii), deşi mai păstrează vestigiile unei reinstaurări a *kosmos*-ului în timp – noţiune redată şi de verbul *apokathistanai* (cf. *apo-katastasis*). Deci, undeva, în substratul problematic al textualizării, se întrevăd vestigii din reprezentarea timpului ciclic al Universului ce se primeneşte periodic, dupa trecerea unei serii de milenii (ani mari).

Ultimele fragmente „î n d o i e l n i c e" (**B** *22 – 23*) ar proveni dintr-o lucrare de sinteză (sau rezumativă?), care poate fi cel mult o adaptare tardivă a principalelor teorii philolaice. În cele trei „volume" intitulate Περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων (mărturia latină a lui Claudianus Mamertus reproduce titlul în latineşte), „m ă s u r i l e" – gr. m e t r a – ar corespunde geometriei, iar „ritmurile", atât muzicii cât şi armoniei cosmice (corelată cu cea psihosomatică).

[277] Boeckh (în *Philolaos*, pp. 86, 177) ne atrage atenţia că prin *pondera* trebuie să înţelegem o sinecdocă, preluată din metalimbajul tehnic al pythagoreilor; întrucât ele desemnează unităţile *ponderale*, folosite pentru a măsura vibraţii, produse de strune ţinute sub tensiune prin atârnarea unor greutăţi diferite (ceea ce permitea să se obţină, practic, experimental, parametri cantitativ-numerici pentru a exprima înălţimi corelative ale gamelor şi acele raporturi proporţionale pe care le dezbat „în chip obscur" scrierile philolaice).

[278] Gomperz a semnalat caracterul autentic al expresiei *incorporalis convenientia*, care ar traduce *harmonia asomatos* („armonia necorporală"; la Diels – Kranz: „körperloses Dasein in der Welt"), o noţiune abstractă şi elevată, pe care n-ar fi putut-o inventa compilatorul nostru. În fraza următoare straniul ataşament al sufletului pentru corp aminteşte de ambivalenta convieţuire cu „mormântul-închisoare" şi „custodie", despre care a fost vorba în fragmentele *B 14 – B 15*. Philolaos ar fi evidenţiat paradoxul acestei temporare predilecţii, dominată în cele din urmă de un sentiment al constrângerii şi al culpabilităţii.

[279] Numărul ca „statornică şi veşnică legătură n e c r e a t ă" este de fapt „creat de el însuşi" (*autogenes*); tot o parthenogeneză, ca în fr. *B 20*. La Diels – Kranz: „... Band des ewigen Beharrens der innerwelt-lichen Dinge".

[280] „O p o r t u n i t a t e a" (gr. *kairos*) din acest fragment este un concept fundamental pentru morala presocratică. La un Pindar

(*Pyth.* 9, v. 78 şi *Ol.* XIII, v. 47 şi urm.) termenul desemnează d i s c e r n ă m â n t u l şi totodată n o r o c u l celui care a ştiut să folosească p r i l e j u l n i m e r i t (un „avantaj" al său), legat mereu de o *măsură* şi *Modul de viaţă pythagoreic* (Aristoxenos). Heraclit îl acuză pe Pythagoras că adunase prea multe cunoştinţe, încălcând prin *polymathie* (acumularea unor învăţături nediferenţiate) „oportunitatea" sau măsura – *kairos* ce trebuie să călăuzească comportarea înţeleaptă. După cum relevă Kranz într-o notă adiţională (*ad. h.l.*), Anaxarchos a răspuns invectivei heracliteene (cf. fr. 72 B, *1* DK), arătând dimensiuni ale „oportunităţii" – *kairos*, proprii gândirii filosofice. Controversa „filosofilor din vechime" i se pare autorului nostru didactic (Athenaios, „specialistul în mecanisme" de prin sec. I. î.e.n.) un aport la definirea globală a „prilejului nimerit" (*kairos*). Doar un alt compilator tardiv, care – după cum precizează Diels – Kranz – excerptează acelaşi text, dă filosofii în altă ordine şi adaugă la început pe Philolaos. Ca atare, s-ar putea să fi existat o referire la concepţia strict pythagoreică despre *kairos*: un concurs de împrejurări văzut ca o simetrie – proporţională – şi întruchipat de numărul *şapte* (cf. *Theol. Ar.*, 33), care, potrivit mărturiei aristotelice (*Metaph.* I, 8, 989 b – 990 a), îşi avea locul în „alcătuirea Universului", fiind văzut fie ca „prilej oportun" (potrivire fericită de întâmplări), fie ca „moment critic". Ulterior – de altfel – *kairos* va însemna şi „un punct vital" (critic) din anatomia corpului omenesc, iar prin polisemie ambivalentă, atât o perioadă critică, cât şi un anotimp sau o perioadă potrivită, (engl. „season").

[281] Din această îmbinare de cuvinte se vede că oportunitatea – *kairos* – este înţeleasă şi ca „măsură definitorie" pentru cunoaşterea filosofică. Democrit, atunci când incrimina (după Heraclit – v. *supra*) aceeaşi *polymathie* a lui Pythagoras, spunea că „trebuie cunoscute măsurile (= „limite şi extensii ale definiţiilor") în ceea ce priveşte oportunitatea" (χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι – în textul nostru, cf. fr. 68 B 65 DK).

[282] „Noima în domeniul practicii" este un *logos pragmaton*, un fel de raţionalitate a faptelor noastre.

[283] Nu reiese clar dacă „a c e l î n d e m n d e l f i c" [*parangelma*] corespunde celebrului „cunoaşte-te pe tine însuţi" (*gnothi seauton*) sau maximei *metron ariston* („cel mai bun lucru este măsura").

[284] Autorul creştin (din sec. XI e.n.) se referă cu dispreţ la ereticul Iulian Apostatul, care, alături de scrieri filosofice şi morale, ar fi compus totodată şi lucrări de poliorcetică (referitoare la maşinile de război şi arta fortificaţiilor). Până în antichitatea târzie mai dăinuia reputaţia lui Philolaos ca filosof cu preocupări experimentale în diferite domenii, prin care verifica postulatele arithmo-geometriei. Menţionarea lui în acest context s-ar putea datora faptului că era considerat maestrul lui Archytas (autentic geometru şi „fizician" riguros).

CUPRINS

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA 5
SCRIERI ŞI APOFTEGME 8
ÎNVĂŢĂTURA 9

B) FRAGMENTE 26
BACCHANTELE 35
FRAGMENTE ÎNDOIELNICE 36
NEAUTENTICE [?] 37
Despre suflet 37
Despre ritmuri şi măsuri (I, II, III) 38
NOTE 41